جامعـــة الجزائـــر
كليـــة العلـــوم الإسلاميـــة
قسـم الشريعـة

ضوابط فقه النوازل المعاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص: أصـول الفقـه

إعداد الطالب:
نـــور الديـــن حمـــادي

السنـــة الجامعيـــة:
1429-1430هـ/2008-2009م

جامعـــة الجزائـــر

كليــة العلــوم الإسلاميــة

قسـم الشريعـة

ضوابط فقه النوازل المعاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص: أصـول الفقـه

إعداد الطالب: نـــور الديــن حمــادي.

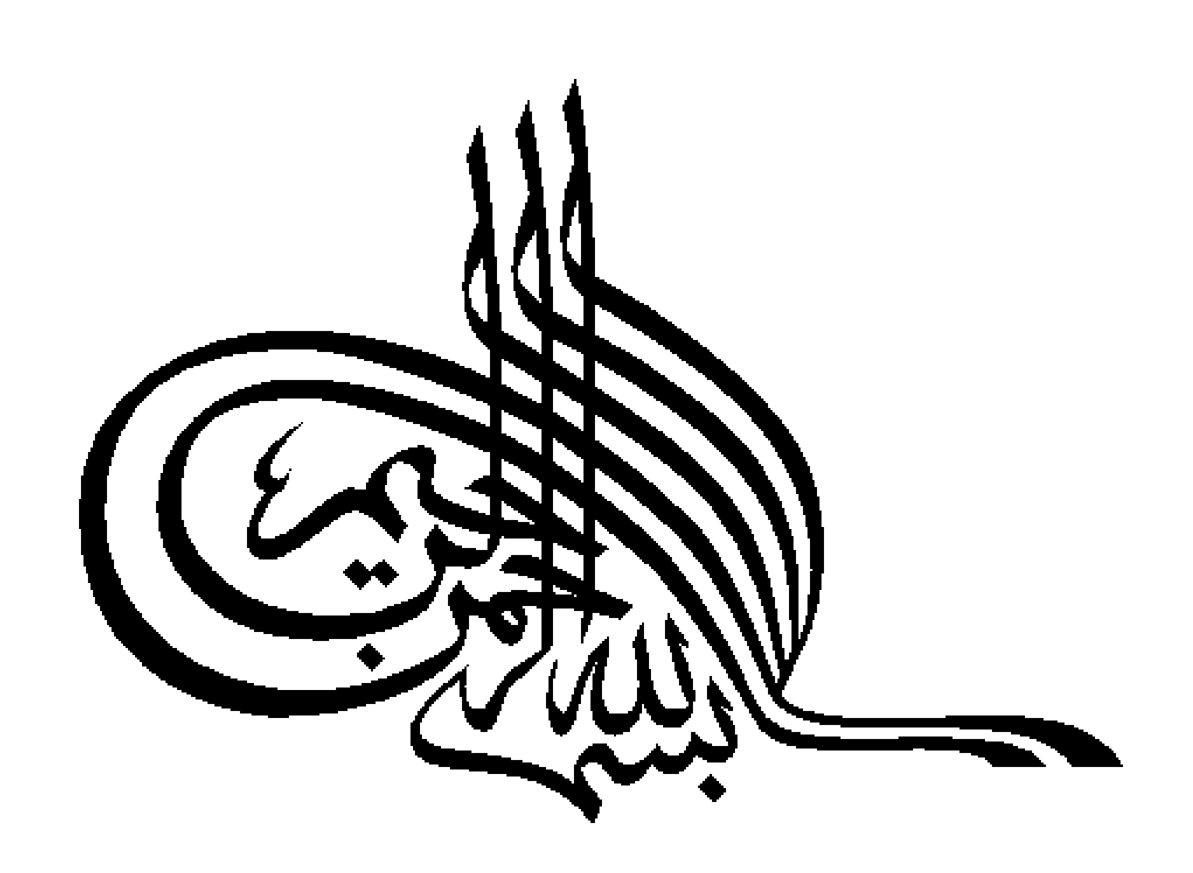
إشـــراف: أ.د/ كمال بـــوزيـــدي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاســـم واللقـــب	الرتبـــــــة	الصفـــة
نور الدين عباســي	أستاذ التعليم العالي	رئيــسًا
كمـــال بوزيـــدي	أستاذ التعليم العالي	مقـــررًا
محمـــد عيســـى	أستـــاذ محاضـــر	عضـــوًا
عبد القادر جـدي	أستـــاذ محاضـــر	عضـــوًا
الأخضـر الأخضـري	أستـــاذ محاضـــر	عضـــوًا
نور الدين بوحمـزة	أستـــاذ محاضـــر	عضـــوًا

السنـــة الجامعيـــة:

1429-1430هـ/2008-2009م


بسم الله الرحمن الرحيم

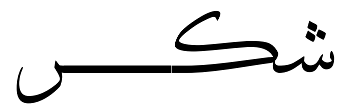
إهـــداء

إلى أمي وأبي ، عرفانا بحسن تربيتهما لي .

إلى زوجتي التي تحملتني طيلة انشغالي بالبحث وتشتّت طاقتي.

إلى أولادي وإخوتي.

أهدي هذا العمل المتواضع.



قالﷺ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله».[1]

بعد شكري لله جل وعلا على نعمه التي لا تحصى،

يسعدني – وأنا أقدم هذا العمل المتواضع – أن أتوجه بشكري الخاص إلى:

السيد المشرف: فضيلة أ. د. كمال بوزيدي. على ما قدمه لي من عون ونصـائح وإرشادات كان لها عظيم الأثر على عملي .

عميد الكلية : أ. د. عمار مساعدي المحترم. على تفانيه في العمل للارتقاء بالكلية.

وإلى **رئيس المجلس العلمي وأعضائه** الموقرين نظير جهودهم المحمودة .

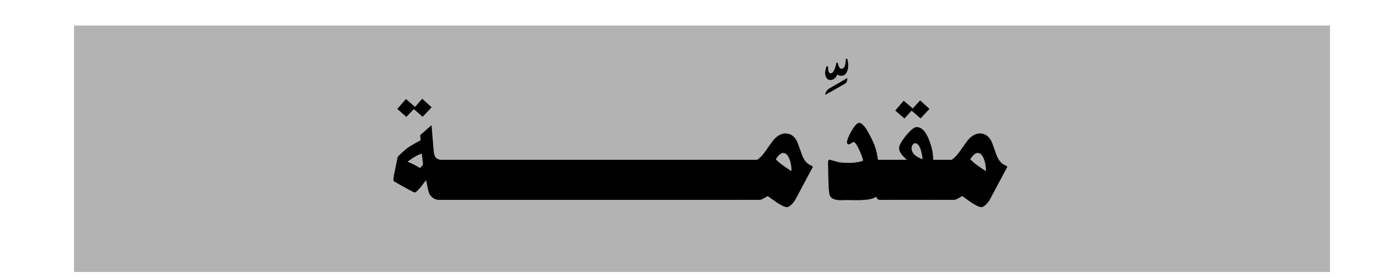
وإلى **كل أساتذة الكلية وعمالها .**

وإلى الأخ والصديق : **أ. بشير هزرشي.**على ما بذله من جهد ومعونة لإنجاز هـذا العمل.

راجيا من المولى العلي القدير أن يكتب لي ولهم التوفيق، وحسن الخاتمة.

---

[1] أخرجه أبو داود، في الأب باب في شكر المعروف، 255/4، رقم: 4811، والترمذي في البر والصلة-باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، 339/4، رقم: 1955. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.



مقدِّمة

مقدمــــة:

الحمد لله الذي أنزل كتابه وتكفل بحفظه وجعل فيه ما يسع حاجة البشر من هداية في أمـور الدّين ومصالح الدنيا، والصلاة والسلام على نبيه الكريم الذي كان أعظم مبلغ وشاهد على صلاحية هذا الدين للتطبيق في كل الأزمنة والأمكنة والأحوال مهما كانت المسائل، ومعلم لأتباعه الغوص في أسرار الشريعة والاجتهاد في استنباط الأحكام من نصوصها وقواعدها من خلال منهجـه في سـنته الشريفة، وبعد؛

يشهد العالم تسارعا عظيما من حيث المعلوماتية والاتصال والتقنية والتعقيد مع كثرة القضايا، لما يحتاج معه إلى الحلول الناجعة (سياسيا واقتصاديا وفكريا وإداريا بصفة عامة)، كما يشـهد تطـورا صارخا في كل الميادين العلمية والإنسانية أضفى على الحياة في المجتمع صبغة خاصة، أثـرت علـى موروث الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم.

ولا يزال الإسلام النظام البديل الكفيل بإيجاد الحلول العادلة التي تقيم سير المجتمعات والأفراد على الفطرة السليمة، بحكم ما يحمله من الخصائص التي تجعله أهلا لذلك (المرونة، وجمعه بـين الثبـات والتطور، بين الواقعية والمثالية، الصلاحية لكل زمان ومكان، الشمولية، العالمية).

لكن الإشكال يعيدنا دائما إلى تلك المستجدات وهي النوازل الحادثة، حيث ما زالت مؤسساتنا التي تتولى الإفتاء قاصرة عن تناولها ومعالجتها، ومجامعنا الفقهية ومجالسنا العلمية تفتقر إلى كثير مـن آليات الاجتهاد، وسوء تقدير لفكرة التجديد.

ومن جهة أخرى مازالت دراساتنا لتراثنا الفقهي والتشريعي عقيمة، تحجم أو تتقاصر عن إبـراز وجه الدين الحق الذي أنزله الله على نبيه بما يحمله من مبادئ اعتنقها الناس وتجاوبت معها مجتمعـات رغم اختلاف عاداتا وتقاليدها وأعرافها، أوجد علاجا لكل مشكلاتم الطارئة بأعـدل الأحكـام وأحسن الحلول.

وفي إطار هذه المفاهيم التي ارتبطت بواقعنا ومستجدّاته جاءت دراستنا الموسومة بـ: **ضوابط فقه النوازل المعاصرة**، لتساهم في البحث عن أنجع المناهج في التصدي لنوازل العصر.

الإشكاليــة:

سوف يتم تناول هذا الموضوع من خلال النقاط الآتية:

هل فقه النوازل هو تبرير للواقع وحسب؟ وكأن الشريعة عاجزة إلا أن ترد المناسبات الخاصة فيلجأ إلى الفتاوى والتي يكون أغلبها تحميل للنصوص فوق ما تحتمل؟

هل فقه النوازل المعاصرة هو بمعنى طرح الفقه الذي أنتجته العقول الإسلامية عبر العصـور؟ والمطالبة بالعودة إلى الشريعة نفسها؟ أم أن العلم ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بناه السابقون بإعادة النظر في تراثنا الفقهي العظيم بمختلف مذاهبه وأقواله المعتبرة في كل العصور، لإبـراز أنجـع أصول الإفتاء، ومن ثمة البناء عليها وتطويرها من خلال بيان المقدس وغير المقدس، علـى اعتبـار أن الفتوى ظاهرة متجددة تأصيلا وتطبيقا؟

ما الموقف الشمولي العام في النظر إلى هذه النوازل؟ كيف السبيل إلى التفريق بـين الوسـائل والغايات؟

ما الضوابط التي تحدد النظر في القضايا المستجدة مما تعم به البلوى خاصـة، وكيـف لنـا تشخيصها؟

ما العملية الإستراتيجية المثلى التي ينظر فيها إلى ربط الإسلام بخصائصه ومفهـوم التجديـد، ومراعاة أثر الأحكام وحيثيات الفتاوى، وخاصة في حال اختلافها وتعارضها، وليس لها صفة الإلزام؟

ما القواعد التي تكشف عن النوازل وتحدد صفة تـ يلها وتخريجها وتكييفها، وما المنهج الذي يبين طريق الحكم عليها؟

كيف يرتقي البحث الاجتهادي خاصة في صورته الـ معية إلى مجاله التطبيقي الصالح في أكثـر المسائل إلحاحا في عصرنا؟

كيف يمكن حل مشكلة فوضى الفتاوى وتضاربا، وما ينجر عنها من مخاطر وتشويه لصورة الإسلام من خلال كثرة من يدعي الإفتاء؟

أسباب اختيار الموضوع:

تتجلى أسباب اختيار هذا الموضوع في النقاط التالية:

1- انتهيت في الرسالة التي قدمتها لنيل شهادة الماجستير "**الحيل** في **الأحكام مـن خـلال أعـلام الموقعين**" لنتيجة خلاصتها: أن الاجتهاد المعاصر يفتقر لضوابط خصوصا بانتشار ما يسمى بسـوق الفتوى بدافع ضرورة فتح باب الاجتهاد، مما انجر عنه فوضى الفتاوى وإفساد النـاس في تدينـهم، وإعطاء صورة بشعة عن الإسلام وتشريعاته في نظر المحبين أو المعادين له.

وكان لهذه النتيجة الأثر البارز في الاهتمام بموضوع ضوابط فقه النوازل المعاصرة والبحث فيه.

2- من المخاطر التي ابتليت بها الأمة الإسلامية في عصرنا الحاضر، كثرة اتجاهات الإفتاء في نـوازل العصر من طرف الأدعياء وأشباه العلماء، فانتهكوا بذلك حصن الشريعة، فكان من هؤلاء من تحرر من ثوابت الشرع فدعا إلى التجديد المطلق وتجاوز الوحي، مثلما فعل الغرب مع المسيحية، أو تطويع أحكام الشرع حسب الأهواء تارة والمصالح الدنيوية تارة أخرى.

وكان منهم أيضا من يرفض الأخذ من المذاهب الفقهية، مُنصبا نفسه ناصرا للسـنة النبويـة الشريفة دون مؤهلات تمكنه من استنباط أحكام نوازل العصر، فخرجت على يديه فتاوى أهـدرت حقوقا، وأحدثت فوضى بين الناس.

وفريق ثالث ثائر على الواقع، ناقم على نفسه وعلى الناس جميعا لا يثق في علمـاء العصـر خصوصا الرسميين منهم، واصفا إياهم بأبشع الأوصاف، خرج للناس بفتاوى سوغت سفك الـدماء وتقطيع الأرحام.

ومثل هذا الواقع الخطير الذي آلت إليه الفتوى في عصرنا يحتم على الباحثين المختصـين، أن تتوجه جهودهم لتوضيح ضوابط الشرع في نوازل العصر، من خلال الدراسات الأكاديمية الجادة.

3- كثرة نوازل العصر، حيث أصبحت واقعا ملموسا يحتاج إلى معالجة ومتابعة مستمرة خصوصـا فيما يتعلق بالجانب التأصيلي معالجة صحيحة تمكن فقهاء العصر التعامل معها دون أيـة عوائـق أو مشكلات.

4- لقد كتب لهذه الشريعة الخلود والدوام، ذلك أنها استطاعت أن تفي بحاجات كـل المجتمعـات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كل البيئات التي حلت بها رغم تنوعها وتعددها بأعـدل الحلول، وأمثل الأحكام.

وإذا كان للفقه التقليدي التقريري جانب عظيم في بيان الأحكام الشـرعية المتداولـة بـين الناس، فإن فقه النوازل المعاصرة يمثل رافدا من روافد حركة الاجتهاد يتطلب بدوره التأصيل والضبط كي يستجيب لمتطلبات الشرع، وواقع الناس.

وما تقدم من أسباب يكفي أن يكون باعثا لأي باحث على دراسـته، والموضـوع لا زال بكرا، وفي بداياته، ومن الممكن أن تكتب فيه أكثر من رسالة جامعية.

الدراسات السابقة في الموضوع:

لم أر فيما تيسر لي الوقوف عليه مؤلفا تناول الموضوع بالمنهجية التي اقترحتها، ولكن هنـاك دراسات اهتمت بموضوع فقه النوازل تتمثل فيما يلي:

1- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة: د.مسفر علي بن محمد القحطاني، وهي عبارة عن رسالة هامة ومفيدة، تقدم بها الباحث لنيل شهادة الدكتوراه، تميزت بالدقة والشمولية، غـير أنّ الباحث في تعرضه لمناهج العلماء في النظر للنوازل جاء مقتضبا حيث لم تتجاوز صفحات المبحـث، الواحد والأربعين صفحة من ص265 إلى ص304، رغم أن منهج استنباط أحكام النوازل هو عمـق الرسالة التي بلغت عدد صفحاتها 794 صفحة، ثم إن الباحث وقف من معظم تلك المناهج موقـف السارد، دون أن يشير إلى أن أدوات الاستنباط قد تطورت وواكبت نوازل كل عصر ومصر، ومـن جهة أخرى فإن الباحث في تعرضه لمناهج القدامى اقتصر على المذاهب الفقهية الأربعة فقط، أما عند تعرضه لمنهج المعاصرين المعتدل لم يتجاوز عدد ما كتبه الصفحة والنصف.

وفيما يتعلق بمبحث الضوابط جاء بدوره مختصرا لم يتجاوز 35 صـفحة مـن ص 306 إلى ص341 رغم أنه صرح في مقدمة الرسالة أن النوازل معقدة من جهة، والمنهج لمعالجتها غائب، وهذا يقتضي عند النظر التعمق أكثر وتناول الموضوع من كل الجوانب.

2- الاجتهاد في النوازل لمحمد بن حسين الجيزاني: وهو عبارة عن بحث تقدم به لمجلة العـدل الـتي تصدر عن وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية العدد التاسع عشر سنة1424هـ، مـن خمسـين صفحة، قسمه صاحبه إلى فصلين فصل جعله لمنهج الاجتهاد في النوازل، وفصل في أقسام النـوازل ومصادرها والجانب المهم من هذا البحث هو الفصل الأول الذي تميز بالدّقة العلمية، حيث أشار فيه إلى ضوابط مهمة منها فهم الواقع.

3- فقه التنـزيل الحقيقة والضوابط: وهو عبارة عن رسالة مقدمة من طرف الأستاذة وسيلة خلفـي لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر، وهي رسـالة قيمـة ومفيدة تناولت جانبا من جوانب فقه النوازل، وهو قضية التنـزيل حيث صرحت الباحثة أن الأحكام الفقهية الاجتهادية التي توصل إليها العلماء في عصر من العصور لا تجيب بالضرورة عن انشغال عصر آخر وبيئة أخرى.

غير أنّ البحث، اقتصر على تقرير ما هو موجود في كتب الأصول دون التعرض لموجبات تغير الفتوى، وضوابط المفتي المعاصر، وكيفية معرفة سياق النازلة. وعزاء الباحثة أنا أقدمت على موضوع ما زال جديدا، وعدم وجود نماذج قريبة لدراستها وقت إعداد الرسالة.

4- **الجامع** في **فقه النوازل**: وهو عبارة عن كتاب صغير الحجم لصالح بن عبد الله ابن حميد، قدم له الكاتب بمقدمة موجزة كما صرح حول ضوابط النظر في النوازل، ولكن اقتصر في تلـك الضـوابط على بعض المصادر التبعية بطريقة تقريرية مختصرة.

5- **المدخل إلى فقه النوازل**: د.عبد الناصر موسى أبو البصل، وهو عبارة عن بحث شـارك بـه في الندوة التي عقدتها جامعة الحسن الثاني عين الشق بالمغرب الأقصى، حول النوازل الفقهية وأثرهـا في الفتوى والاجتهاد، وهو عبارة عن بحث رائد في مجاله أراد صاحبه التعريف بهذا الفقـه، وضـرورة الاهتمام به، وبيان مداخله، ومع الإشادة بهذا الجهد إلاّ انه يبقى مختصرا لم يتناول جميع جوانب هذا الموضوع، وحسبه أنه قدم دراسة قيمة.

6- **أثر سد الذرائع** في **فقه النوازل المعاصرة دراسته تطبيقية**: وهي رسالة دكتوراه، لمحمد سـعود راشد الحربي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية بتاريخ: 1428هـ.

7- **فقه النوازل عند الونشريسي من خلال المعيار**: وهو عبارة عن رسالة تقدم بها الباحث ميلـود سرير لنيل شهادة الدكتوراه بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر، والدراسة لا علاقة لها بالجانـب التأصيلي لفقه النوازل، بل هي عبارة عن دراسة تدور حول كتاب المعيار.

وبجانب هذه الدراسات التأصيلية المباشرة، هناك دراسات تطبيقية اهتمت بدراسـة نـوازل العصر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1/ **فقه النوازل: فقه القضايا المعاصرة** للمرحوم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد في ثـلاث مجلدات تحتوي على خمس عشرة قضية فقهية مستجدة.

2/ **فقه النوازل** وهو عبارة عن كتاب أعدته لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحـة بواشنطن تناولت فيه العديد من نوازل العصر.

ولأن البحث متشعب، فكل ما كتب حول الاجتهاد والفتوى يعتبر مادة عملية للبحث.

صعوبـات البحـث:

1- قلة المراجع التي تناولت الموضوع بالشكل الذي قدمته، فالموضوع جديد وهو محل بحث وكتابـة من طرف العلماء، وهذا ما تطلب مني القيام بعملية استقراء، وتتبع لمعظم ما كتب حول الموضوع.

2- تشعب الموضوع حيث يتناول قضايا عديدة، تقتضي مراجعة التراث التشريعي برمته من عصـر النبوة إلى عصر الجمود لمعرفة مناهج العلماء في التصدي للنوازل، ومن جهة أخـرى تتبـع حركـة الاجتهاد الحديثة بغية استخلاص ضوابط التصدي للنوازل، وكل ذلك تطلب جهدا وعملاً مضنيًا.

3- صعوبة الموضوع في حد ذاته إذ يتناول أخطر القضايا وأوعصها، وهو الاجتهاد والفتوى، وهـو عمل يتطلب مؤسسات ومجامع وجهابذة العلماء.

المنهج المتبع أثناء الدراسة:

من المقرر في علم المناهج أن البحث العلمي يرتكز على ثلاثة مبادئ:

- **القطيعة**: التي تقتضي التخلي عن الأحكام المسبقة والمعارف الخاطئة.
- **البُنية**: تصور نظري مسبق يعبر عن المنطق الذي يتحكم في الظاهرة محل الدراسة.
- **التحقيق**: وهو المواجهة مع الواقع بالتجربة للتأكد من صحة الحلول، حتى تكتسي طابعا علميا.

وانطلاقا من هذا التصور المنهجي، فإنه في دراستنا لموضوع "**ضوابط فقه النوازل المعاصرة**" سوف نحاول تطبيق هذه المبادئ من خلال الانطلاق من البينات أولاً دون الأحكام، والتأكـد مـن صحة النتائج وذلك عن طريق اعتماد ما يلي:

1- **المنهج الاستقرائي**: وذلك بتتبع حركة الإفتاء في النوازل منذ نشـأته إلى يومنـا هـذا لاستخلاص الأحكام.

2- **المنهج الوصفي التحليلي**: وذلك عن طريف دراسة ظاهرة الإفتاء في النـوازل بجميـع أبعادها والقيام بتحليلها استنادا للبيانات المجمعة حولها، ثم محاولة الوصول إلى نتـائج قابلـة للتعميم، عن طريق دراستها من حيث حقيقتها وضوابطها.

3- **منهج المقارنة**: الذي يتطلب الموازنة بين آراء العلماء والترجيح.

4- الاعتماد على أداة المقابلة مع العلماء وهذا ما جعلني أجري مقابلات مع بعض العلمـاء حول الموضوع:

أ- مقابلة مع أ.د. طه جابر العلواني بمنـزله بالقاهرة بتاريخ: 2006/02/07م.

ب- مقابلة مع جمال البنا بمنـزلة بالقاهرة بتاريخ: 2006/01/20م.

ج- مقابلة مع محمد عيواز مدير مكتب الشؤون الثقافية والتعليم وعضو لجنة الإفتاء بمسـجد باريس فرنسا بتاريخ: 2008/03/28م.

5- تخصيص ملحق يبرز نماذج لبعض المقالات التي تناولتها العديد من الجرائد والمجلات، حول ما أصبح يسمى بفوضى الفتاوى، أو الفتاوى المثيرة، قصد إطلاع الباحثين على خطورة هذه الظاهرة، مع الإشارة إلى أن العديد من أصحاب هذه المقالات يفتقر للموضوعية، ويقوم بدور الدعاية والترويج لهذه الظاهرة.

6- الالتزام قدر الاستطاعة بقواعد الكتابة المتعارف عليها في البحوث العلمية.

7- إدراج ترجمة الأعلام في الفهارس، لكي لا أثقل الهامش، ثم إنني أطلت في ترجمة بعـض الأعلام لبيان اتجاهاتهم حتى يتسنى فهم أقوالهم داخل متن الرسالة.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

البـاب الأول: نشـأة فقه النوازل وتطـور منهج الإفتاء فيـه

الفصل الأول: مدخل عام لفقه النوازل

المبحث الأول: تعريف الضوابط والفرق بينها وبين بعض المصطلحات

المطلب الأول: تعريف الضوابط

المطلب الثاني: الفرق بين الضوابط وبعض المصطلحات ذات الصلة

المبحث الثاني: مفهوم فقه النوازل المعاصـرة

المطلب الأول: تعريف فقه النوازل

المطلب الثاني: المصطلحات المرادفة للنوازل

المبحث الثالث: التدوين في النوازل ومنهج كتب المالكية المغاربة.

المطلب الأول: تاريخ التصنيف في النوازل

المطلب الثاني: منهج كتب النوازل المالكية المغاربة

المبحث الرابع: أهمية دراسة فقه النوازل

المطلب الأول: سبل الاستفادة من كتب النوازل القديمة

المطلب الثاني: أهمية دراسة النوازل المعاصرة

الفصل الثاني: مناهج العلماء في التصدي للنوازل

المبحث الأول: منهــج القــدامــى

المطلب الأول: كيفية التصدي للنوازل في عصر النبوة

المطلب الثاني: كيفية التصدي للنوازل في عصر الخلفاء الراشدين

المطلب الثالث: كيفية التصدي للنوازل في عصر المدارس الفقهية

المطلب الرابع: كيفية التصدي للنوازل في عصر الانحطاط والتقليد

المبحث الثاني: منهــج المعاصرين التجديــدي

المطلب الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته

المطلب الثاني: مواقف المعاصرين من التجديد

المطلب الثالث: مجالات التجديد

المطلب الرابع: ضرورة التجديد

البــاب الثــاني: أصــول الإفتــاء في النوازل وتطبيقاتــها

الفصل الأول: ضوابط التصدي للنوازل

المبحث الأول: ضوابــط الإفتــاء في النــوازل

المطلب الأول: ضوابط تتعلق بمؤهلات المفتي

المطلب الثاني: ضوابط منهجية تتعلق بمراحل الإفتاء في النوازل

المطلب الثالث: ضوابط تتعلق بمجال الإفتاء

المبحث الثاني: ضوابــط طــرق الاستنبــاط

المطلب الأول: ضوابط تتعلق بالقرآن الكريم

المطلب الثاني: ضوابط تتعلق بالسنة

المطلب الثالث: ضوابط تتعلق ببقية المصادر

المطلب الرابع: ضوابط تتعلق بالمقاصد والقواعد الفقهية

المبحث الثالث: ضوابــط مراعاة سياق تنزيــل الأحكــام

المطلب الأول: ضوابط تتعلق بالتنزيل

المطلب الثاني: ضوابط تتعلق بالعلوم الاجتماعية

المطلب الثالث: ضوابط تغير الفتوى

الفصل الثاني: تطبيقات فقهية حول النوازل المعاصرة

المبحث الأول: كشّاف عام لأهم النوازل المعاصرة

المطلب الأول: نــوازل العبــادات

المطلب الثاني: نوازل المعاملات

المطلب الثالث: نوازل الأحوال الشخصية

المطلب الرابع: النوازل الطبية

المطلب الخامس: نــوازل عامة

المبحث الثاني: التجنــس بجنسية غير إسلاميــة

المطلب الأول: مفهوم التجنس وصوره

المطلب الثاني: حكم التجنس بجنسية الدولة غير الإسلامية

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

المطلب الرابع: الآثار المترتبة على التجنس

المبحث الثالث: الهندســة الوراثيــة

المطلب الأول: تعريف الهندسة الوراثية

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للهندسة الوراثية

المطلب الثالث: بعض تطبيقات الهندسة الوراثية وأحكامها

البـــــاب الأول:

نشأة فقه النوازل وتطور منهج الإفتاء فيه

وفيـه :

الفصل الأول:

مدخل عام لفقه النـــــوازل

الفصل الثاني:

مناهج العلماء في التصدي للنوازل

الـفـصل الأول

مدخل عام لفقه النوازل

تقتضي دراسة ضوابط فقه النوازل المعاصرة تصور هذا الفقه للوقوف علـى حقيقته، ويأتي الفصل الأول كمدخل عام لفقه النوازل والـذي سـنتعرض فيـه للمباحث التالية:

المبحث الأول: تعريف الضوابط والفرق بينها وبين بعض المصطلحات

المبحث الثاني: مفهوم فقه النوازل المعاصرة

المبحث الثالث: التدوين في النوازل ومنهج كتب المالكية المغاربة

المبحث الرابع: أهمية دراسة فقه النوازل

المبحـــث الأول:

تعريف الضوابط والفرق بينها وبين بعض المصطلحات

لما كانت نوازل هذا العصر غير متناهية؛ لكثرتا، وتشبعها، إذ لا يحدها زمان، ولا يحصـرها مكان؛ كثر تناولها بالبحث والدراسة، ومصطلح الضوابط من المصطلحات التي تحتـاج إلى تحديـد، خصوصا أنه عماد هذه الدراسة فوجب توضيحه.

المطلب الأول: تعـريـف الضوابـط

لغة: ج. ضابط. وهو حبس الشيء ولزومه، مأخوذ من ضبط يضبط، وضبط الشيء حفظه بـالحزم، ورجل ضابط قوي على عمله. [1]

اصطلاحا: عند تتبع لفظه الضابط في كتب القدامى نجد أنا استعملت في عدة معان أظهرها:

1- الضابط: هو حكم كلي تندرج تحته فروع فقهية من باب واحد[2]. وهو بمعنى القاعدة.

2- ضابط العصبة: وهو كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى[3].

3-الضابط: هو المعيار الذي يكون علامة على تحقيق معنى من المعاني في الشيء مثالـه: مـا ذكره القرافي في الجواب عن السؤال: ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف؟ فقال يجب علـى الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع[4].

4- أقسام الشيء مثاله: ضابط مسائل الخلع فإن منها ما يقع بالطلاق فيه بالمسمى، ومنها ما يقع بمهر المثل. ومنها ما يقع رجعيا[5].

5- الشروط والأسباب المتعلقة بأمر من الأمور مثاله ما جعله الشافعية ضابطا لصلاة الجمعـة وهو حضور أربعين رجلا.

---

(1) ابن منظور لسان العرب، ج7، دار صادر، بيروت، ط1، 1990م.

(2) السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، 11/1.

(3) المصدر نفسه، 304/2.

(4) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، حققه: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنـان، ط1، 1998م، 115/1 – 120.

(5) السبكي، المصدر السابق، 382/1.

ومن خلال هذه التعاريف يظهر أن الضوابط لها معنى واسع شامل لكل ما يحصر ويحسـب سواء أكان بالقضية الكلية، أو بالتعريف، أو بذكر علامة الشيء أو بالتقسيم أم بالشروط والأسباب.

المطلـب الثاني: الفـرق بين الضوابط، وبين بعض المصطلحات ذات الصلـة

الفـرع الأول: القواعـد الفقهيـة:

لغة: أساس الشيء، ومنه قوله تعالى:﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْـمَاعِيلُ رَبَنَـا تَقَبَـلْ مِنا...﴾[1]

اصطلاحا: عرفها الحموي: القاعدة حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته[2].

وعرفها علي حيدر: القاعدة هو الحكم الكلي أو الأكثري يراد به معرفة حكم الجزئيات[3]

وعرفها مصطفى الزرقا: " القواعد هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دسـتورية، تتضـمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تحت موضوعها"[4].

الفرق بين القواعد الفقهية والضوابط:

وعليه فإن الضوابط: هي أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه. أمـا القاعـدة فتجمع فروعا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد[5].

الفـرع الثـاني: القواعـــد الأصوليـة:

القواعد الأصولية تمثل الأسس والخطط والمناهج التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكـام من الأدلة التفصيلية فتعصمه من الخطأ في الاستنباط.

أو هي قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضـبط الاسـتنباط والاجتهاد[6]، ومن أمثلتها: العام يبقى على عمومه إلى أن يرد دليل بتخصيصـه؛ وقاعـدة: الأمـر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ؛ وقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

---

(1) سورة البقرة، من الآية127.

(2) الحموي، عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، 52/1.

(3) مصطفى الزرقا المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء، دمشق، ط 1967/1968م.

(4) المرجع نفسه، 947/2.

(5) السبكي، مصدر سابق، ص 192.

(6) محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسـلة: رسائل وأطروحات رقم: 25، ط1، 1994م.

ونظائرها كثير في أصول الفقه، توصل إليها الفقهاء عن طريق فقههم للنصوص وإستقراء صيغها وتتبع أوجه دلالتها على المعاني والأحكام.

الفرق بين القواعد الأصولية والضوابط:

وعليه فالقواعد الأصولية توصل إليها الأصوليون عن طريق دراستهم للنصوص الشرعية واستقراء صيغها، فهي مجردة وعامة لا تقتصر على نص بعينه، بينما الضوابط تتناول جانبا بعينه وفرعا خاصا من فروع المعرفة.

الفرع الثالث: النظريات الفقهية:

عرفها الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا: بأنها دساتير ومفاهيم كبرى يؤلف كل منها على حدة نظاما حقوقيا موضوعيا منبثا في الفقه الإسلامي كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني وتحكم عناصر ذلك في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها[1].

الفرق بين النظريات والضوابط:

النظريات الفقهية هي تجميع لعناصر مبثوثة في شتى أبواب الفقه وحصرها في شكل منظم ينتقل فيها الفقه من صورته الفروعية التي يتتبع فيها الفقيه المسائل الجزئية إلى صورة نظامية كلية كاملة، بينما الضوابط الفقهية تأتي كمحددات لجوانب فقهية ومعايير يصار إليها لمعرفة صحة الأحكام وفسادها.

---

(1) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 1/235.

المبحـــث الثانـــي:

فقـــــه النـــوازل المعاصـــــــرة

الناظر لمصطلح فقه النوازل المعاصرة، يجد أنه مركب إضافي يتكون مـن ثـلاث مفـردات: النوازل، الفقه، المعاصرة، وهذا يتطلب تعريف كل مفردة على حدّة، ثمّ تحديد معنى النوازل الفقهيـة المعاصرة كعلم.

المطلـب الأول: تعريـف فقـه النـوازل.

أولا: الفقـه.

لغة: ذكرت كلمة الفقه في القرآن الكريم عشرين مرّة[1]، وقد استعملت لثلاثة معان.

أولا: بمعنى العلم والمعرفة: ﴿ قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مما تَقُولُ وَإِنا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً..﴾ [2]

ثانيا: الفهم. كما في قوله تعالى:﴿ حَتى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً﴾[3]

ثالثا:يطلق الفقه على الإحاطة بالشيء والتعقل. قال تعالى:﴿... فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَـوْمِ لاَ يَكَـادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾[4]

اصطلاحا: استقر الفكر الأصولي على تعريف الفقه، بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية[5].

ووصف الفقه بأنه مكتسب من الأدلة التفصيلية يرشد إلى التفريق بين فقه أهل الاجتهاد الذين توصلوا إليه اكتسابا عن طريق التعامل مع الأدلة الشرعية. وبين فقه أهل التقليد الذين أخذوه في الغير بالتسليم دون الرجوع إلى دليل.

والمتتبع لتاريخ هذا المصطلح، لا يفوته أن يسجل انتقال هذا المصطلح من دائرة العمـوم إلى دائرة التخصيص و الاستقرار، و من المفيد هنا أن نشير إلى ما يلي:

---

(1) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص525.

(2) هود، من الآية91.

(3) الكهف، من الآية93.

(4) النساء، من الآية77.

(5) البيضاوي، نهاية السول في شرع مناهج الأصول، عالم الكتب، القاهرة، 22/1.

1- أن كلمة الفقه بذا التحديد الأصولي لم تكن معروفة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، بل أكثر من ذلك، أن هذا المصطلح لم يكن شائعا، حيث استحوذت عليه كلمات أخرى مثل: القضاء، الرأي، الاجتهاد. فقد روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه كان إذا نظر في مسألة تحتاج إلى فهم دقيق قال: " هذا رأيي فإن يكن صوابا، فمن عند الله وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله".[1]

2- أن الاستعمال القرآني والنبوي لكلمة فقه في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[2]، وقوله(ص): « من يرد الله به خيرا يفقه في الدين»[3]، لم ينحصر في العلم السطحي، بل فيه إشارة واضحة إلى العلم المتفحص والعميق الذي ينفذ إلى أعماق الأشياء ويقع على الصميم منها[4]. ومعنى ذلك أن قصر مدلول كلمة فقه وفقيه على تحصيل جملة من الأدوات الاجتهادية المتعارف عليها، هو تحديد وتضييق لمدلول كلمة الفقه، لأن الفقه هو نظر دائم وفهم عميق للنصوص ولآليات الاجتهاد والواقع ومتطلباته بتوظيف كل المناهج العلمية المساعدة على فهم واقع الناس لتنزيل أحكام الشرع المناسبة عليها، تحقيقا لمبدأ صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

ثانيا: النوازل.

لغة: ج. نازلة. قال ابن فارس: النون والزاء واللام كلمة صحيحة. تدل على هبوط الشيء ووقوعه. والنازلة هي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[5]، قال الشاعر:

قد هون الصبر عندي كل نازلة   ولين العزم حد المركب الخشن

و النوازل بذا المعنى تشمل جميع الحوادث التي تحتاج لفتوى لمعرفة حكمها، سواء أكانت، هذه الحوادث متكررة أم نادرة الحدوث.

والذي يتبادر إلى أذهاننا في عصرنا الحاضر انصراف لفظة نازلة إلى كل واقعة أو حادثة مستجدة لم تعرف في السابق بالشكل الذي حدثت فيه الآن.

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، دار الحديث، القاهرة، 54/1.

(2) التوبة، من الآية122.

(3) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، 178/2.

(4) ع- الكريم الخطيب، التفسير القرآني، مطبعة السنة المحمدية، 917/11.

(5) إبن فارس، معجم مقياس اللغة، 417/5. أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة 211/13. الجوهري في الصحاح 2/1. 1399هـ. محمد بشير الإدلبي. المطلع على أبواب المقنع، ص85. أحمد محمد الفيومي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي أحمد الفيومي، ص305.

اصطلاحا: مما تجدر الإشارة إليه هو أن هذه التسمية " النوازل " مشتقة من المعنى اللغوي الشديدة من شدائد الدهر. حيث إن النازلة عندما تـ ل بالناس سواء أكانت دينية أم سياسـية، أم اقتصـادية أم اجتماعية تحدث في نفوسهم شيئا من الخوف والقلق، فيهرعون إلى الفقهاء لاستجلاء آرائهم، فـإذا أفتى الفقيه، وأصدر الحكم الشرعي، فإن النفوس تدأ وتلتزم تلك الفتاوى.والمتتبع لمصطلح النـوازل يجد جملة من التعريفات للقدامى والمعاصرين.

أولا: القـدامى.

عند الاستقراء لتعاريف القدامى نجد أن مصطلح النوازل لم يكن شائعا بينهم ولم يقدم أحـد تعريفا دقيقا يصلح أن يكون حدا لها، وإنما أعطوا تصورا عاما لا يصدق أن يكون تعريفا لمصـطلح النازلة[1].

وعند التدقيق نجد أن عدم شيوع مصطلح النوازل في استعمال الفقهاء يمكن إرجاعـه لجملـة مـن الأسباب:

1- وجود مرادفات أخرى أخذت معنى النوازل، أو دخول هذا المصطلح تحتها وهي لا تقل شأنا في التداول عن مصطلح النوازل خصوصا: الفتاوى، الأقضية، العمل، الأحكام.

2- قلة استعماله، وتداوله أولا في القرون المتأخرة.

3- اقتصاره على المصائب الشديدة التي تنـزل بالناس ثم بدأ بتعميمها علـى كـل الوقـائع الجديدة، التي لم يسبق لها أن وقعت.

ومن بين التعاريف القديمة نسبيا التي وجدناها تعريف ابن عابدين: "المسائل التي سئل عنـها المشائخ المجتهدون في المذهب ولم يجدوا فيها نصا، فأفتوا فيها تخريجا"[2].

والملاحظ على هذا التعريف ما يلي:

1- الاقتصار في معرفة حكم النازلة على مذهب معين، مما يعكس طبيعـة، العصـر، المتميـزة بالجمود على أقوال السابقين.

2- اعتماد منهج واحد في معرفة حكم النازلة وهو "التخريج"، مما يبين أن جهـود السـابقين اهتمت بالجوانب العملية التطبيقية المعالجة للوقائع، ولو يهتموا بالجوانب النظرية. فلم يـتم مواكبة النوازل بآليات اجتهاد جديدة، بل تم الاقتصار على قوالب معينة أهمها "التخرج".

---

(1) عبد الناصر أبو البصل، المدخل إلى فقه النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى و الاجتهاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسـلة ندوات ومناظرات. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. المغرب، ص124.

(2) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 35/1.

وما يصدق على هذا التعريف، يصدق على كل التوجه في معالجة النوازل عند القدامى. بداية من القرن الخامس الهجري.

ثانيا: المعاصـرون.

تعددت تعاريف النوازل في العصر الحاضر، بنفس المصطلح، أو بمصـطلحات مشـابة لـه: كالمستجدات، والوقائع. ومن بين هذه التعاريف:

1- المسائل والوقائع التي تستدعي حكما شرعيا[1].

2- **د. مبارك جزاء الحربي**: الواقعات والمسائل المستجدة التي تـ ل بالعالم الفقيه، فيستخرج لها حكما شرعيا[2].

3- **د. مسفر القحطاني:** الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد[3].

4- **د. الحسن الفيلالي:** الواقعة والحادثة التي تـ ل بالشخص سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو السلوك أو الأخلاق، حيث يلجأ هذا الشخص إلى من يفتيه بحكم الشرع في نازلته[4].

5- **عبد العزيز خلوف:** مشكلة عقائدية أو أخلاقية أو ذوقية يصطدم بـا المسلم في حماية اليوميـة، فيحاول أن يجد لها حلا يتلاءم وقيم الـتمع بناء على قواعد شرعية[5].

والملاحظ على هذه التعاريف ما يلي:

1- عدم التفرقة بين النوازل التي لم يسبق أن وقعت وبين النوازل الـتي لهـا مـا يشـابها في الماضي.

2- أغلب التعاريف اتجهت نحو معرفة حكم النازلة من الناحية الشرعية، دون الإتفاق إلى منهج النظر فيها، وكأن آليات وضوابط معرفة حكم النوازل واحد في كل عصر ومصر وحال، لا يقبل النظر فيه.

---

(1) عبد الناصر أبو البصل، المرجع السابق، ص11 .

(2) مبارك جزاء الحربي، نماذج من جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهيـة، ص 287 – 288، مجلـة الشـرعية والدراسات الإسلامية السنة: 21 العدد 64 مارس 2006 م.

(3) مسفر القحطاني، منهج استنباط النوازل، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، ص90.

(4) الحسن الفيلالي، القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نـاية ق 5 هـ، ص 230 مقـال. نـدوة علميـة، المؤسسة العربية للتوزيع، 1994م.

(5) عبد العزيز خلوف، مجلة البحث العلمي عدد: 9 سنة 16، 1399هـ، ص76.

التعريف المقترح:

بعد النظر في التعاريف السابقة يمكن اقتراح التعريف التالي للنوازل: **الوقائع المعاصرة التي تنزل بالناس أفرادا أو جماعات، وتستدعي معرفة حكمها الشرعي، وفق ما يناسبها من آليات اجتهاد.**

مبررات التعريف:

1- أن النوازل منها ما يتعلق بفرد بعينه، ومنها ما يخص جماعة لها خصائص متميزة، كالأقليات المسلمة التي تعيش في الغرب، ومن النوازل ما يتعلق أمره بدولة مسلمة، أو بمجموع الدول الإسلامية، وعليه فإن النظر في نازلة كل قسم من هذه الأقسام يختلف من جهة النظر في محل النازلة، ومن جهة النظر في ما آلات الحكم.

2- أن الوقائع التي تحدث قد يكون لها شبيه، بواقع في الماضي، وقد تكون جديدة، بأن تكون من إفرازات العصر، ثم إن الوقائع التي لها شبه لا يلزم إسقاط نفس الحكم عليها أو تخريجها عليها، لأنها وإن تشابهت فإن سياقها قد يتغير.

3- إن النظر في النوازل يكون وفق آليات تناسبها، وهذا يعني أن آليات الاجتهاد ليست قوالب جامدة لا تتغير.

المطلب الثاني: المصطلحات المرادفة للنوازل

الفرع الأول: المصطلحات ذات الصلة:

مصطلح النوازل ورد كما سبق ذكره في كتب الفقهاء بمفردات أخرى من بينها ما يلي:

- الفتاوى: لغة: من الإفتاء وهو " تبيين المشكل من الأحكام "والجواب عنها[1].

اصطلاحا: الإخبار بحكم الله تعالى بإجتهاد عن دليل شرعي، لمن سئل عنه، في أمر نازل[2]. " أو الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام "[3].

وعلى هذا، فوجه إطلاق لفظ الفتاوى على نوازل عصرهم وتسميتهم لكتبهم بذلك ليس من باب التغليب، بل لكونه من باب أن المسألة "مستجدة" أو نازلة في حق السائل ،فهو أظهر لكل

(1) بن منظور، لسان العرب1217/15. الفيومي المصباح المنير 2/ 631 – 632.

(2) محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط3، 1993م، ص13.

(3) الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1389هـ ، 45/1.

من نظر في الكتب التي عنون لها صاحبها "بالنوازل" أو:الفتاوى".

كما أنه عند التحقيق نجد أن المغاربة غلب عليهم استعمال لفظ النوازل وتفردوا به كنـوازل ابن رشد ونوازل البرزلي... الخ وفي المقابل نجد المشارقة اقتصروا في أغلب الأحيان علـى اسـتعمال مصطلح الفتاوى، كالفتاوى البزازية وفتاوى الإمام النووي...الخ[1].

- الأجوبة أو الجوابات أو الأسئلة:

ويقصد بها أجوبة المفتي عن الأسئلة التي قدمت إليه ليفتي فيها في أمر مشكل مثـال ذلـك: الأجوبة لأبي الحسن علي بن محمد القاسمي (ت403هـ)، الأسئلة لمحمد بن ابراهيم بـن عبـاد (ت 792هـ) أسئلة وأجوبة لأحمد بن قاسم الجذامي الفاسي (ت778هـ).

- العمل أو العمليات:

وهي ما اتفق أهل بلد ما على العمل به، كعمل أهل فاس ؛ من ذلك: " العمل الفاسي، الذي نظمه الشيخ عبد الرحمن الفاسي (ت 1096هـ) " في منظومة ضمنها حوالي 300 مسألة مما جرى به العمل بفاس. وقد شرحها ولم يتممها.

- الأقضية:

ج. قضاء. ويأتي القضاء في اللغة علـى معـان متعـددة. أقربـها إلى المعـنى الشـرعي الحكـم والإلزام[2].

- الأحكـام:

لغة: ج. حكم، وهو العلم والفقه، والفصل في الأمر[3].

اصطلاحا: إظهار حكم الشرع في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه[4].

والأحكام هي غالبا ما تتعلق بأبواب الأقضية، والمعاملات المستجدة.

من ذلك كتاب "الأحكام" للقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم المالقي (ت658هـ).

---

(1) ابن لب الغرناطي تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق: حسن مختاري. هشام الرامي، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1. 2004م، 36/1.

(2) ابن منظور، لسان العرب15/ 186. ياسين محمد نعيم. نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقـانون المرافعـات المدنيـة والتجارية، ط2، 1420هـ، ص21.

(3) ابن منظور، لسان العرب140/12-141.

(4) الشربيني محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المناهج، دار الفكر، 372/4.

والعلاقة بين الأقضية والأحكام بهذا الاعتبار وهي علاقة المؤثر بالأثر، ووجه إطلاقهم ذينك اللفظيين على المسائل المستجدة هو كون القاضي بفعله يقطع الخصومة فيها، ويبين ما يظهر له من الشرع فيها باجتهاد[1].

- الحوادث:

لغة: ج. حادثة. قال الأزهري: " الحدث من أحداث الدهر: شبه النازلة." [2]

اصطلاحا: ما يجد من الوقائع الحادثة التي لم يسبق فيها الحكم. [3]

- الوقائع:

لغة: جمع واقعة. جاء في اللسان: الواقعة: الواهية. والواقعة: النازلة من صروف الدهر[4].

والفقهاء يطلقون الواقعات على النوازل، إلا أن الظاهر أنهم لا يكادون يستعملون لفظ الواقعات في العبادات، وإنما في المعاملات.

وممن ألف فيها عبد القادر أفندي (ت 1085هـ) كتاب "واقعات المفتين".

- المستجدات:

لغة: بكسر الجيم وفتحها مفردها. مستجد. والمصدر من الجدة. يقال فلان أجد ثوبا واستجده، أي صيره جديدا[5].

اصطلاحا: المسائل الفقهية التي حدثت أو أحدثت في هذا الزمان. وليس لها حكم ظاهر مفصل في المراجع الفقهية القديمة[6].

---

(1) البقوري محمد بن ابراهيم، ترتيب الفردة واختصارها، وزارة الأوقات والشؤون الاسلامية، المملكة المغربية، ط1، 1416هـ، 356/1.

(2) ابن منظور، لسان العرب132/2.

(3) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 273/3.

(4) ابن منظور لسان العرب403/8. ابن فارس مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، ص133- 134. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، 1999م، ص530.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، 406/1. الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، وزارة الثقافة والإعلام العراقية 1982م، ص7.

(6) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف بالكويت، 61/1.

الفـرع الثاني: الاستنتـاج:

بعد النظر والتدقيق في هذه المصطلحات يمكن أن نستنتج مايلي:

1- أن المعنى للمقصود من هذه الألفاظ واحد، وإن اختلفت المصطلحات. فالخصائص المميزة لهـذا العلم " فقه النوازل ":

أ/ أن قضاياه جديدة ترتبط بواقع الناس المعاش.

ب/ أن قضاياه تتطلب حلولا، ومعرفة حكم الله تعالى فيها. لشدة حاجة الناس لذلك

2- أن نجد له تسميات عديدة منها:

أ/ فقه الأقليات المسلمة: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد المسلمين[1].

ب- فقه الواقع: ومن التعاريف الموضحة له:

1- د. عبد المجيد النجار: " هو الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وترجيحهـا بحسبها"[2].

2- بوعود أحمد: هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها[3].

3- د. يوسف القرضاوي: فقه الواقع مبني على دراسة الواقع المعيشي، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع. معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات و الإحصاءات [4].

والسبب في تفضيل هذه التسمية هو أن النوازل المعاصرة تتطلب النزول إلى الميدان وإبصـار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم وإستطاعاتهم، وما يعرض لهـم، ومـا هـي النصوص التي تتنزل عليهم في واقعهم في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة. فهو فقه للواقع، وفقه للنص.

ج- فقه المستجدات:

وأساس هذه التسمية يعود إلى أن هذا الفقه ينظر في القضايا الفقهية الجديدة سواء تعلق الأمر:

- بالمسائل التي لم يتقدم فيها المتبوع.

---

(1) المجلس الأوربي للإفتاء، دورة دبلن.

(2) عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الدار العربية للعلـوم، المعهـد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2005م، ص 112.

(3) بو عود أحمد، فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب سلسلة الأمة، عدد 75 وزارة الأوقات والشؤون الإسلامية، قطر، ص44-45.

(4) د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، ط8، ص157.

- أو المسائل التي تغيرت موجبات الحكم فيها بعامل الزمان أو المكان أو طبيعة حياة الإنسان.

وبالجملة فإن وجود هذه المصطلحات، النوازل، الفتاوى، الأسئلة... لدليل على أن طبيعـة الشريعة الإسلامية هي الحركة والنشاط والإستزادة المستمرة من المعرفة، فليست شريعة جامدة، بـل تساير الزمان والمكان، وتتطور باستمرار لتواكب الأحداث.

ثم إن مصطلح النوازل في كتب التراجم يقصد به درجة زائدة على المفتي الفقيه، فهو الـذي يفقه الفتيا ويعلم طرق تنزيلها على الواقع والمستجدات.

وصاحب المعيار يفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا، ففقه الفتيا هو العلم بتلك الأحكـام مـع تنزيلها على النوازل[1].

فلفظ النوازل يوحي بواقعيتها وبعد مسائلها عن الافتراضات النظرية التي طالما شعبت الفقـه وعقدته، فهي تمثل الأحداث الحية التي عاشها الناس وتصور ألوانا من حياة المسـتفتيين ومعـاملاتهم وعاداتهم[2].

---

(1) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 78/10.

(2) مصطفى الصمدي، في فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السـعودية، الريـاض، ط1، 2007م، ص 14.

المبحـــث الثالـــث :

التدوين في النوازل ومنهج كتب المالكية المغاربة

رغم ركود حركة الاجتهاد، والعكوف على أقوال السابقين، وإفتاء علماء المذاهب الأربعـة بإقفال باب الاجتهاد ابتداء من القرن الخامس هجري، وانصراف الجهود الفقهية عن تلمس العلـل والمقاصد في فقه الأحكام إلى الحفظ الجاف وسيادة طريقة المتون في العصور الموالية، فـإن الفقهـاء واكبوا واقع الناس، وكثرت حركة التدوين في التطبيقات الفقهية، ومانتج عنه من كثـرة كتـب " الفتاوى " والنوازل والأقضية، خاصة في المذهب المالكي الذي شهد تطورا في المغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي.

المطلـب الأول: تاريـخ التصنيـف في النـوازل.

المتتبع لنشاط التدوين الفقهي على مر العصور والنوازل على الخصـوص يصـل إلى ثـلاث ملاحظات:

1- عدم ظهور حركة التدوين للنوازل الفقهية في عصر النبوة، وعصر الصحابة شأنها شأن بقية العلوم حتى عصر التابعين، علما بأن النوازل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تقع فينزل عليه الـوحي لعلاجها. كما أن الصحابة الذين بعثهم الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تعرض عليهم القضـايا، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اتسعت رقعة الإسلام ونزلت بالمسـلمين نـوازل كـثيرة فاجتهدوا فيها ولم تدون هذه النوازل في هذين الفترتين بل أُكْتفيَ بنقلها من جيل لآخر.

2- أن أغلب المصنفات الفقهية سواء اتجهت نحو النسق الكلاسيكي، وفقا للترتيـب المعـروف في التآليف الفقهية سواء تعلق الأمر بالمتون أو الشروح أو التعليقات.

3- الجزء المتبقي من المصنفات يكون على شكل سؤال وجواب، وإن كانت تراعي التبويب الفقهي في الغالب، وهذه المدونات أطلق عليها عدة مصطلحات أشهرها: الفتـاوى، النـوازل، الأجوبـة، المسائل... الخ، والغالب عند الأحناف والشافعية والحنابلة: استخدام مصطلح الفتاوى و الواقعـات والأجوبة أما عند المالكية فنجد مصطلح النوازل[1].

[1] د. محمد الحبيب الهيلة، مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية. من أعمال المؤتمر الإفتتـاحي لمؤسسـة الفرقـان للتـراث الإسلامي، مؤسسة الفرقان، لندن، 1413 هـ، ص217.

الفـرع الأول: مصنفـات النـوازل في المذاهـب الفقهيـة

وفيما يلي نماذج من المصنفات في النوازل في المذاهب الفقهية:

1/- المذهب الحنفي:

1- الفتاوى البزازية، لمحمد بن محمد البزازي. (ت872هـ).
2- الفتاوى الظهيرية، لظهير الدين محمد البخاري (ت619 هـ) مخطوط.
3- فتاوى الولواجي، لظهير الدين أبي المكارم الولواجي (ت710 هـ). مخطوط.
3- فتاوى قاضي خان، لفخر الدين حسين بن منصور الأوزجندي (ت592 هـ).
4- الفتاوى الزينية، لزين الدين ابن ابراهيم بن نجيم (ت940 هـ).
5- فتاوى السراجية أو فتاوى قارئ الهداية، لسراج الدين عمر بن علي (ت829هـ) جمع وترتيب الكمال بن همام. مخطوط.
6- الفتاوى المرادية مجموعة من آل المرادي منهم علي بن محمد المرادي (ت1184 هـ)مخطوط.
7- الفتاوى المرادية وهذه لثلاثة من آل المرادي علي بن محمد المرادي (ت1184هـ) حسين محمد المرادي (ت1188هـ) محمد خليل علي المرادي (ت1206هـ) وهذه الفتاوى لم تطبع وهي من مخطوطات المكتبة الظاهرية بدمشق.
8- فتاوى النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل النابلسي (1143 هـ) مخطوط.
9- فتاوى التمرتاشي، محمد بن عبد الله الغزي (1014 هـ) مخطوط.
10- فتاوى الحانوتي، شمس الدين محمد (ت1010هـ) مخطوط.
11- مختارات النوازل، لعي الدين بن أبي المرغينائي (ت593هـ).
12- الفتاوى الحامدية، مغني المستفتي عن سؤال المفتي. لحامد بن علي بن ابراهيم العمادي مفتي دمشق. والكتاب ما يزال مخطوطا في ظاهرية دمشق. لكن الإمام ابن عادين (ت1252هـ) اختصره وسماه العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية. وهو مطبوع.
13- النوازل من الفتاوى، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت393 هـ) مخطوط في الظاهرية.
14- واقعات المفتين، لعبد القادر بن يوسف الحلبي نقيب زاده (ت1157هـ) مخطوط.
15- يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر. لعلاء الدين عبد الرجم الخوارزمي (ت645هـ).
16- الفتاوى المهدية، للشيخ محمد العباسي مفتي مصر.

2/- المذهب الشافعــي:

1- فتاوى الإمام النووي، محي الدين بن يحي بن شرف النووي (ت676هـ).
2- ابن الصلاح: تقي الدين عثمان بن عبد الرحيم الشهرزوزي (ت560هـ).
3- فتاوى الإمام السبكي (ت756هـ).
4- فتاوى شيخ الإسلام الأنصاري زكرياء بن محمد الأنصاري (ت956هـ).
5- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (ت852هـ) مخطوط.
6- الفتاوى الكبرى الفقهية، لابن حجر المكي الهيثمي. (ت972هـ).

3/- المذهب الحنبلــي:

1- مسائل الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ).
2- جوابات مسائل بن شاقلا لإبن بطة (ت387هـ) مخطوط.
3- جوابات ومسائل وردت من الحرم للقاضي أبي يعلى (ت485هـ) مخطوط.
4- الفتاوى للموقف ابن قدامة (ت620هـ) مخطوط.
5- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ).
6- الفتاوى الأحمدية لإبن عبد الهادي (ت909هـ) مخطوط.
7- الأجوبة النجدية عن الأسئلة النجدية للسفاريني (ت1188هـ) مخطوط.
8- الأجوبة الجلية في الأحكام الحنبليةللقدومي موسى بن عيسى النابلسي (ت1336هـ).
9- الدرر السنية في الفتاوى النجدية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم (ت1392هـ).

4/- المذهب المالكــي:

عرف المذهب المالكي لدى المغاربة و الأندلسيين غزارة التأليف في هذا الفـن، حـتى غـدا هذا النوع من التأليف الفقهي " النوازل " من سمات المغاربة. والمتتبع لكتب النوازل لـدى المغاربـة يجدها كثيرة جدا، منها ما هو ضائع، لا نجد له ذكر إلا في بقية كتب النـوازل، ومنـها مـا زال مخطوطا[1].

وسنذكر بعض النماذج من كتب النوازل لدى المغاربة والأندلسـيين، والجزائـريين بصـفة عامة، على أن نتبع ذلك بالتعريف بكتاب معاصر، لأحد فقهاء الجزائر المعاصرين، وهوكتاب الفتاوى للشيخ أحمد حماني.

(1) مصطفى الصمدي، مرجع سابق، ص 223 وما بعدها.

المغاربة: منها:

1- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، للونشريسي(ت914هـ).
2- المعيار الجديد المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب. أبو عيسى المهدي بن حمد الوزاني (ت1342هـ).
3- نوازل البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام (ت844هـ)
4- النوازل الكبرى عبد القادر بن علي الفاسي (ت1091هـ).
5- النوازل أبو القاسم بن أحمد البلوى القيرواني (ت841هـ).
6- فتاوى علماء جازولة أحمد بن محمد السوسي التغاتي (ت1080هـ).
7- مراهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال محمد بن عبد الرحمان الكيكي (ت148هـ).
8- النوازل الفقهية علي بن عيسى العلمي كان حيا في القرن(12هـ).

الأندلسيون منها:

1- نوازل عيسى بن دينار بن وهب القرطبي (ت272هـ).
2- نوازل عيسى بن سهل الأسدي (ت486هـ) المسماة الإعلام بنوازل الأحكام.
3- نوازل أحمد بن زياد شطبون (ت312هـ).
4- نوازل وأحكام ابن جرير فضل بن سلمة (ت319هـ).
5- مسائل ابن زرب لتلميذه القاضي أبي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي (ت329هـ)
6- نوازل أبي الوليد الباجي (ت474هـ) فصول الأحكام فيما جرى به عمل المفتين والحكام.
7- فتاوى القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الجد (ت520هـ).
8- نوازل القاضي عياض (ت544هـ).
9- نوازل أبي علي حسن بن زكون (ت553هـ).
10- نوازل الأستاذ أبي سعيد فرج بن لب الغرناطي (ت782هـ).
11- فتاوى أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ).
12- نوازل أبي يحي بن عام الغرناطي الشهيد (ت بعد 850هـ).

ومما تجدر الإشارة إليه، هو أن القصد من سرد هذه العناوين هو بيان نماذج من كتب النوازل لدى المغاربة عموما، للتدليل على أن هذا الاتجاه من الفقه، شهد حركة تصنيف واسعة، وأن الجزء البسيط من هذا التراث الفقهي تم طبعه، و الكثير منه مازال مخطوطا ينتظر النور، خصوصا وأن هذه المخطوطات المتعلقة بالنوازل مندرجة في إطار المخطوط الفقهي بشكل عام. تحتاج قبل كل شيء إلى إعداد فهرسة موحدة شاملة وجامعة لها بشكل دقيق ومحكم مع بيان أماكن تواجدها بدقة، سواء تعلق الأمر بالمخطوطات الموجودة بالخزائن أو المكتبات العامة بدول المغرب العربي، أو تلك الموجودة بالزوايا، أو الموجودة بالدول الأجنبية. ومن بين الأعمال التي وقفنا عليها على محدوديتها واقتصارها على المخطوطات الموجودة بالمغرب الأقصى بحث بعنوان "دليل المخطوطات المغربية في علم النوازل" لدكتور إدريس الخرشافي. بكلية الشريعة بفاس[1].

الفرع الثاني: كتب الفتاوى والنوازل لدى الجزائريين:

خلّف علماء الجزائر تآليف في الفتاوى والنوازل، منها ما يتعرض لموضوعات مختلفة، ومنها ما يعالج قضية بعينها، ومما يلفت النظر هو أن تتبع جميع التراث النوازلي في الجزائر من الأمور الصعبة، لعدم وجود فهرس شامل ودقيق لمجموع هذا التراث ناهيك عن ضياع العديد منه.

وشهدت الفترة الممتدة زمنيا من القرن 16م إلى غاية القرن 20م إنتاجا نوازليا متقدما؛ وتجدر الإشارة هنا إلى وجود حواضر فقهية معروفة مثلتها مدينة قسنطينة خصوصا في العهد العثماني، وتلمسان التي أنجبت في عهودها الزاهرة أعظم الفقهاء الذين عرفتهم الجزائر تدريسا وتأليفا في بداية العهد العثماني، وطيلة القرن العاشر حيث جلبت فاس إليها معظم الباقين في تلمسان ونواحيها، وظلت مازونة تنافس تلمسان في ميدان الفقه. كما نجد عنابة تضم عائلات علمية: أسرة البوني والعنابي.

وفي العهد العثماني كان بعض الفقهاء متحررين في تناول النوازل وقضايا العصر والحياة الاجتماعية بصفة عامة. وكان بعض الفقهاء يفتي بالشاذ. وهذا الشيخ علي المرواني، وهو من تلاميذ عمر الوزان، كان يفتي بالشاذ في قسنطينة ولا يبالي، وكان يقول معتذرا:" إذا لم يعمل بالشاذ الآن فمتى؟، إذ لا حاجة إليه يوم القيامة."[2]

---

(1) كتاب: النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد، مرجع سابق، ص79 وما بعدها.

(2) عبد الكريم الفكرن (منشور الهداية) مخطوط.

ونجد من ثار على الجمود العقلي في عصره، ولا غرابة أن يثور عالم مثل عبد الكريم الفكون[1]، إذ يقول : " ولو سئل أحد هؤلاء العلماء عن درجة الجمع بين المتشابين أو الفرق بين المسألتين يقول النص هكذا ويستظهر بحفظ النصوص، وهل هذا إلا جمود في غاية الجمود؟" [2]

وفيما يلي نماذج من التآليف في الفتاوى و النوازل[3]:

1- أجوبة من الفتاوى، تنسب إلى أحمد بن محمد الحاج البجائي التلمساني (ت760هـ).
2- أجوبة لنوازل، لمحمد بن أحمد المعروف بالكماد.
3- مجموعة فتاوى عبد العزيز الثميني وهو إباضي (ت1130هـ).
4- فتاوى في الفقه والكلام. لعمر الوزان.
5- الجيش الكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، لمحمد شقرون الوهراني، تناول فيه حكم تكفير المؤمن المقلد[4].
6- فتوى في الحضانة لأحمد البوني (حنفي) [5]كتبها سنة 1113.
7- أجوبة في اجتناب الدخان[6]، لأحمد المقري (ت1246هـ).
8- التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل لعبد العزيز الثميني (ت1130هـ) وهو عمل في أحكام عمارة الأرض من تشييد المنازل والمدن والقرى وفتح الطرقات وغرس البساتين، وتقسيم المياه وأحكام الشركات في العقار.
9- الاكتفاء في حكم جزائر الأمراء والخلفاء. محمد مصطفى بن زرقة. تناول فيه أحكام الأرض المفتوحة عنوة وصلحا، وتجارة الأمراء وهداياهم والديون ونحو ذلك.

---

(1) ولد في قسنطينة سنة 988 هـ وبعد حياة حافلة بالعلم توفي في نفس المدينة سنة 1073.

(2) عبد الكريم الفكون (منشور الهداية) مخطوط.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 452 وما بعدها و ج2، ص 85 وما بعدها، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر ط، 1982م. و رشيد بوردية، موسى لقبال وآخرون، الجزائر في تاريخ العهد الإسلامي، وزارة الثقافة والسياحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.

(4) مخطوط في المكتب الوطنية بالجزائر رقم: 2301 في 9 ورقات، مؤلف سنة 920هـ. ونسخة أخرى بالخزانة المغربية رقم: 277 د.

(5) المكتبة الوطنية رقم: 2160.

(6) مخطوط بالمكتبة الملكية بالرباط رقم: 7579.

10- الروض البهيج في أحكام الفردية والتزويج. مصطفى بن رمضان العنابي[1].
11- مجموعة فتاوى لمحمد بن محمد المعروف بابن العنابي(ت1851هـ)[2].
12- رسالة في في مسألة الوقف. أحمد بن عمار.
13- المسائل المسطرة في النوازل الفقهية.لحسن بن علي القسنطيني (ت750هـ) ابن قنفد الخطيب.
14- الدرر المكتوبة في نوازل مازونة. أبو زكرياء المازوني (ت383هـ).
15- رسالة حول قضية يهود توات. محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت909هـ).
16- فتاوى إبراهيم التلمساني (ت706هـ) نقلها عن الونشريسي والمازوني.
17- فتاوى أحمد بن محمد بن زاغو (ن845هـ) أوردها الونشريسي.
18- منظومة في أحكام الفتوى من 2000 بيت. أحمد بن الطيب بن محمد الصالح العيساوي
19- فتاوى بركات الباروني أبو الخيرات.
20- فتاوى الثعالبي ت (871هـ).
21- فتاوى بيوض الأباضي (ت1981م).
22- فتاوى أحمد حماني ت (1998م).

الفرع الثالث: تاريخ الاهتمام بفقه النوازل:

الاهتمام بفقه النوازل بدأت بوادره مع النصف الأخير من القرن العشرين، ونشطت بعد ذلك اهتمامات المؤرخين بشكل كبير سواء من المستشرقين أو من قبل الباحثين العرب.

فمن أوائل المستشرقين نجد الأعمال التالية:

1- المستشرق جاك بيرك "*Jacques berques*" اعتنى بنوازل أبي بكر زكريا يحي بن موسى المغيلي المازوني من أهل تلمسان (ت883هـ).
2- ميشر بلير تعرض بالدراسة والتحليل لكتاب تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة للبويعقوبي (ت1203هـ).

(1) يوجد بعضه مخطوطا في ملكية جامع البرواقية/ المدية. الجزائر.

(2) أبو القاسم سعد الله، ابن العنابي الحنفي الجزائري - رائد التجديد الإسلامي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، وهو حنفي، ومن أوائل من طرقوا باب الاجتهاد ومطرحوا باب التجديد في النظم الإسلامية.

3- المستشرق الفرنسي برونشفيك. استعمل نصوص النوازل بشكل كبير في دراسته لأحـوال الفقه والتمدن خلال العصر الوسيط جمعها في كتابة"*Etude dislamologie* " [1].

4- عمل المستشرق اميل عمار حقق وترجم فصولا مهمة من كتاب المعيـار. نشـرها ضـمن نشورات "*les archives marocaines*"[2].

5- المستشرق الألماني شاخت "*Schacht*"في دراسته عن تطور القانون الإسلامي يعتـبر كتـب النوازل منجما بكرا يلزم الرجوع إليه والاستفادة منه.

6- المستشرق الفرنسي ليفي برونفسال "*Levi-provencal*" يحقق ثلاثة رسائل في آداب الحسبة والمحتسب لابن عبد الرؤوف أحمد بن عبد الله،وابن عبدون محمد بن أحمـد التجيـي، وأبي عبد الله لابن محمد السقطي، وقد تم طبعها بالمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشـرقية 1955م بالقاهرة.

ومن أوائل الباحثين العرب نجـد:

1- الدكتور مؤنس حسين الذي نشر تحليلا مبسطا لفتوى الونشريسي المسماة " أسنى المتـاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه مـن العقوبـات والزواجر"، نشرها في صحيفة معهد الدراسات الإسـلامية بمدريـد سـنة 1957م. ولـه أيضا دراسة لكتاب" الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة ". لأبي الحسـن علـي بـن يوسف الحكيم. نشره ضمن صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد سنة 1958م.

2- الدكتور محمود علي مكي حقق ودرس كتاب " أحكـام السـوق " ليحـي بـن عمـر ت(289هـ). نشره ضمن صحيفة معهد الدراسات الإسـلامية بمدريـد المجلـد الرابـع 1957م.

وليس المراد بهذا السرد حصر كل الدراسات السابقة حول النوازل، وإنما التمثيـل لحركـة الاهتمام العلمي بالنوازل.

---

(1) Robert. Brunschvig. Etudes d'islamologie. Editions G-P maisanneuve et la rose 11, rue Victor-cousin. Paris 1976.

(2) Emil amar. Les archives marocaines. volume 12 et 13 (1908. 1909) p 522.

الفـرع الرابـع: منهج الشيخ أحمد حمـاني [1] في معالجة النوازل.

أثناء فترة ترأسه للمجلس الإسلامي الأعلى ابتداء من سنة 1972م إلى سنة 1989م، وردت عليه أسئلة من أبناء الشعب وهيئاته، كما وردت عليه أسئلة من بعض الدول الإسلامية.

وأكثر هذه الأسئلة مكتوبة تم جمعها ونشرها، وغطت هذه الفتاوى فترة تحمله رئاسة المجلس وبعدها، ولم تتضمن كل فتاوى الشيخ، وتم نشرها بأمر من الوزير الساسي العموري.

التعريف بالكتـاب:

أولا: طريقة عرض الكتاب:

جاءت هذه الفتاوى في كتاب ضخم من ثلاثة أجزاء تحت عنوان "فتاوى الشيخ أحمـد حمـاني" تناولت ما يلي:

1- **الجزء الأول:** العقائد. العبادات. الأحوال الشخصية.
2- **الجزء الثاني:** المعاملات، أحكـام مختلفـة (اجتماعيـة، وآداب)، متفرقـات (التصـوير والرسم والتمثيل، الهوائيات، اللحية، الحمام، العورة، التقبيـل، النظـرة الحـرام، القبـور، المنازعات،التوبة.)

وملحق فيه: ملاحظات على تنظيم الأسرة، هل للمحراب والمنبر حرمة المسجد، نظر المجلس في كتاب عرض عليه.

3- **الجزء الثالث:** ضم مجموعة فتاوى في: القرآن والعقائد، العبـادات، النكـاح، المعـاملات المعاصرة، القتل والإجهاض والاغتصاب، وفتاوى أخرى متنوعة.

---

[1] ولد بدائرة الميلية بجيجل سنة1915م، نزح إلى قسنطينة حيث أتم حفظ القرآن وفنون الدراسة الابتدائية، ارتحـل إلى تـونس سنة 1984 فالنتظم في سلك طلبة الجامع الأعظم، حصل على الأهلية وشهادة التحصيل وشهادة العالميـة سـنة 1943. عمـل بمجلة "الشهاب"و"البصائر" وكتب فيها. تحمل مسؤوليات في جمعية العلماء منها الأمين العام للطلبة الجزائـريين بتـونس حيـث قدم للمحاكمة هناك من طرف الفرنسيين ونجا هو ومن معه بعد دفع رشوات ضخمة. رجـع للجزائـر سـنة 1944. حيـث واصل عمله بالجمعية. وعين بعد ذلك أستاذا في أول ثانوية للتعليم العربي الحر بالجزائر سنة 1947. انخرط في صـفوف العمـل الثوري وكان يعمل سرا إلى أن قبض عليه سنة 1957. وسجن في "لمبيز" حتى 04 جويلية 1962. بعد الاستقلال عـين مـدير المعهد ابن باديس ثم مفتش عام للتعليم العربي في 1963. ولما تأسس معهد اللغة العربية بجامعة الجزائر سمـي أسـتاذا لهـا سـنة 1962/1972. وفي سنة1972 أسندت إليه رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى حتى تقاعد سنة 1989. توفي رحمه الله في 29 جوان 1998م.

ثانيا: الملاحظـات:

1- الملاحظة الأولى، على هذا الكتاب هو افتقاره للترتيب المنهجي فجاءت الفتاوى متداخلة غير مرتبة على أبواب الفقه المعروفة، فموضوع التجنيس مثلا ورد في الجزء الأول صـفحة 29 و 30 ثم في الجزء الأول صفحة 189 و 190.

2- خلا الكتاب من كل هامش، يوثق المعلومات، ويحيل إلى المصادر والمراجع فالشيخ رحمه الله لم يحل القارئ على موضع الدليل في الكتب التي ذكرها. وهو نفسه يقر بصعوبة هذا العمل فيقول:"... وإن كنا لم نذكر الباب أو الفصل أو الصفحة أو الرقم فإن هذا عسير جدا ولا يخفى مثله على من يريد أن يبحث ويستقصي"[1]

ولعل جهد السادة الأساتذة الذين تجشموا عناء إخراج هذه الفتاوى، اقتصر عملهم على جمع هذه الفتاوى خشية ضياعها بوفاة الرجل، وهذا ما يجعل هذا الكتاب يحتاج فعلا إلى تحقيق علمـي، بل ودراسة مستفيضة من الباحثين المختصين.

3- أغلب هذه الفتاوى من إنشاء قلم الشيخ عدا واحدة أو اثنتين نص الشيخ على مصدر قائلها وهو: الشيخ الصالح بن عتيق أو الشيخ أحمد حسين، وهم من علماء الجزائر[2].

4- يذكر الشيخ رحمه الله أن هذه الفتاوى منها ما هو محدود التأثير، ومنها ما تجاوز محيطه ومنها ما أثار زوبعة حقيقة أو مفتعلة[3].

5- المتتبع لهذه الفتاوى يلاحظ:

أ/ أنها غطت فترة زمنية شاسعة تمتد من أيام الثورة التحريريـة، إلى غايـة 1989م. أجاب فيها الشيخ عن فتاوى الجزائريين ونوازلهم.

ب/ أن جزءا من هذه الفتاوى تعرض فيه الشيخ للإجابة عن بعض الأحكام الشرعية المقررة في كتب الفقه، والجزء الآخر تعرض فيه الشيخ بالإفتاء في نـوازل معاصـرة عرضت عليه.

---

(1) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، منشورات قصر الكتاب، 11/1.

(2) المرجع نفسه، 15/1.

(3) المرجع نفسه، 25/1.

منهجه في الإفتــــاء:

المنهج الذي اعتمده الشيخ في الفتوى أفصح عنه في مقدمة كتابه، غير أنه أثناء دراسة فتــواه، نستشف مرتكزات أخرى صنعت منهجه، وعموما فإن هذا المنهج يعتمد على ما يلي:

1- الإفتاء على مذهب المالكية:

ويقول الشيخ أن اعتماده في الفتوى على المذهب المالكي ليس المراد منه التعصب المــذهبي، فالمذاهب كلها محترمة، والتعصب إنما يعاب إذا قبل أن رأي المالكية حق وما سواه باطل، وهذا مما لم يفعله الشيخ، ويسوق الشيخ مبررات اعتماده على المذهب المالكي سواء تعلق الأمر في الأصــول أو نقل الأحكام على النحو التالي:

أ/ أنّ دراسة الشيخ الفقهية كانت على مذهب الإمام مالك، وبالتالي فهو يفتي بما يعلم، وهذا لا يعني أن الشيخ غير مطلع على غير المذهب المالكي، فهو ينقل ما يعرفه من أقــوال غــير المالكية مع النص عليه، وعلى مصدره.

ب/ أن أغلبية الشعب الجزائري يقلدون المذهب المالكي، والأسئلة ترد عليه لمعرفــة الحكــم وفق المذهب، وهو بذلك يرد على من يتهم فتاويه بأن عيبها بأنا اقتصرت علــى المــذهب المالكي، إشارة منه لتلك الموجة الوافدة على الجزائريين والــتي تســمى "**اللامذهبيــة**" أو "**الظاهرية الجدد**" والتي أفرزت ما يسمى "**سوق الفتوى** " وما أنجز عنــها مــن فوضــى ومآسي. والتي تدعى أن مالك –رضي الله عنه- خالف السنة.

ج/ أن هناك من يبتغي بخروجه عن المذهب المالكي تتبع الرخص وهو ممنوع، ويــدلل علــى ذلك بأمثلة منها: الإفطار في رمضان سهوا، فيقول حجة المالكية واضحة: فإن كان من أفطر لسفر أو مرض أو جهاد مطالب بالقضاء، فكيف بمن أفطر سهوا، وإذا لم يجب عليه القضــاء فإنه لم يكمل العدة التي قال الله فيها: "**ولتكملوا العدة**"(1) معللا وجوب الصيام على مــن أفطر لعذر(2).

غير أن الشيخ لم يساير هذا المنهج في كل فتاويه، فنراه يفتي بغير المذهب المالكي ويستعمل من أجل ذلك الحيل الفقهية تحقيقا لمقاصد الشرع، ومن ذلك فتوى تحت عنوان: "**الأحباس الفاســدة**"

(1) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، المرجع السابق، 12/1

(2) المرجع نفسه، 11/1.

وصورتا: ما فعل رجل فاضل من أعيان قسنطينة وأثريائها أصيب بمرض مزمن أقعده في الفـراش ثم هلك وترك أما وزوجة وأبناء، وبعد وفاته ظهرت وثيقة يحبس بمقتضاها عمارته الوحيدة على زوجته وأبنائه، ويحرم أمه من حقها فيما ترك.

جواب الشيخ: لما أطلعت على نص هذه الوثيقة وجدت أن مثل هذه حيلة تحرم وارثا من نصـيبه المفروض ومثل هذا لا يصح لأن الله قسم ما يتركه الميت على الوراثين، وبين لأم الهالك المسلم سدسا إن كان له ولد، وثلثا إن لم يكن له ولد ولا جمع من الإخوة، ثم قال:﴿ تلك حدود الله﴾[1]

وبما أن المعروف عن هذا الهالك الفضل وتقوى الله فلا يتهم، وإنما هي حيلة جـازت عليـه لمرضه وأن الخبراء بمذهب أبي يوسف هم أعضاء الديوان الشرعي بتونس ؛ فأرى أن تعرض نص هذه الوثيقة عليهم، فإن أفتوا ببطلانا عرضتها على المفتي الحنفي بالجزائر، فإنه لا يسـتطيع أن يصـحح حبسا أفتى ببطلانه أعضاء الديوان بتونس، وحينئذ أنشبوا الخصام له لدى هذا القاضي بقسـنطينة[2]. وعين الأمر كما أراد الشيخ: وأصدرت المحكمة حكمها ببطلان هذا الحبس الذي نص فقهاء المالكية ومنهم خليل بن إسحاق في المختصر على بطلانه.

2- ذكر أدلة الأقوال من مصادرها:

وذلك لإيناس المسائل، سواء تعلق الأمر بالكتاب أو السنة، أو أقوال الأئمة كمـا هـي في الكتب المعتمدة.

3- مصادر الفتوى: تتمثل أولا في القرآن.

ثانيا: السنة بشرط أن تكون صحيحة سندا ومتنا.

ثالثا: الاعتماد على كتب المذهب المالكي المعتمد مثل: الموطأ، المدونة، الموازية، العتبية وشـروحها، مختصر خليل وشرحه: الدريجر والخرشي، وعليش، وغيرها.

ربعا: كتب أخرى: مثل: تفسير القرطبي، تفسيرا لشوكاني، نيل الأوطار، شـرح النـووي علـى مسلم[3].

4- الاستماع للملاحظات والنصائح، والرجوع عن بعض الفتاوى متى تبين له خطأه ومطاعنة مـن تبين له خطأه وعدم أهليته للإفتاء أصلا.

---

(1) البقرة، من الآية 187.

(2) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، مرجع سابق، 26/1.

(3) المرجع نفسه، 12/1-13.

فمن أمثلة الفريق الأول: ملاحظة الأستاذ بن يلس في فتوى قتل الخطأ ورجوع حماني عن رأيه، وملاحظة الأستاذين: موسى الأحمدي نويوات والأستاذ عمر أبو عناني في فريضة سها فيها.

ومن أمثلة الفريق الثاني: مفتش تربوي من غربي متيجة وآخر من الجلفة لم يذكر اسميهما ولا موضوع النازلة.

5- من الأصول التي اعتبرها الشيخ في الإفتاء مراعاة أعرف الناس، والمصلحة العامة للأمة، والمآلات والواقع الوطني والدولي فالشيخ وضع كل هذه الاعتبارات في فتاواه، وتجلت في بعض النوازل.

مثال ذلك: موضوع التجنيس، حيث كان موقفه التحريم معللا ذلك: " بأنه يعرض جاليتنا بفرنسا خصوصا إلى خطر الابتلاع والتنكر لأمتها ودينها"[1].

ومثال ذلك: النداء بالجهاد في منارات الجزائر ومن أبواق الدعاة في الشوارع.

حيث حرم ذلك وساق الأدلة طولا وعرضا لتفنيد هذه الدعوة يقول الشيخ: " أنه ليس هناك بشر يفتي بوجوب جهاد المؤمنين في المؤمنين، وقد بينت الأيام صدق حدسنا وعلم كل الناس من يدفع أبناء المجاهدين في أرضنا إلى قتل آبائهم وأجدادهم الذين طردوا بالأمس القريب العدو من أرضهم، فمثل هذا الجهاد معصية لأن أقل أخطاره، عودة العدو المتربص بنا إلى وطننا، فلنتق الله في أمتنا وشعبنا ووطننا، ولنسع إلى إطفاء هذه الفتنة بالصبر والحكمة كما هي وصية ربنا[2]، ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا ﴾[3].ويزيد الشيخ توضيحا لمنهجه من خلال تعرضه لشروط المفتي والإفتاء فيما يلي:

1- يذكر الشيخ أنه من المقرر أن النبوة لا تتحقق إلا بأربع صفات هي: الصدق والأمانة، والتبليغ والفطانة، وهذه الصفات التي وهبت للأنبياء عقلا تجب للعلماء شرعا. [4]

ويتعرض لهذا الصفات ويتوسع أكثر في صفة **الفطنة**، فيذكر أنا منحة إلهية فمن حرمها فالأحسن له السكوت، فقد يكون نطقه إنذارا كاذبا فيفزع الناس بلا فزع، ثم يردف قائلا: أن الفطنة كما تكون في الأخيار، فإنما تكون في الأشرار، والصفات الثلاثة تعصم من أشرارها. كما نبه إلى أن الفقهاء نصوا على أن من يتولى منصب القضاء لا يجب أن يكون حديد الذكاء إلى درجة

---

[1] أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية مرجع سابق، 1/13-33.

[2] المرجع نفسه، 1/34-35.

[3] الأنفال، من الآية46.

[4] المرجع السابق، 1/14.

الدهاء، لأنه قد يعتمد على ذكائه ودهائه في الحكم مع أن حكم القاضي لا يكون بعلمـه، وإنمـا يقضي على حسب ما سمع من البينات، فإن علم شيئا في النازلة تخلى عن القضاء. وانقلب شاهدا. [1]

2- تم تعرض لشروط "**من تصدى للفتوى**" فنحى عليها كما ذكرها الفقهاء ولخصها أمرين تناولهما بالشرح:

أ/ أن يكون المفتي عالما بما يسأل عنه متصورا له عارفا لحكمه يقينا أو ظنا.

ب/ أن معرفة العلوم هي الدين بالضرورة لا تكفي وحدها للانتصاب إلى إفتاء الناس، بل أن يتجاوز العلم إلى غيرها من الأحكام التي استنبطها العلماء ودرسوها وحصل اليقين أو الظن في أمرها: مثـل معرفة كتاب الله رواية ودراية، والسنة، واللغة العربية... [2]

3- علماء السلطان: في معرض حديثه عن الفتوى وشروط المفتي عرج على نقطة في غاية الأهمية وهي "علماء السلطان" والتشكيك في فتاويهم والواقع الذي جعل الشيخ يفصل في هذه النقطة أمورا هي:

أ/- أن الشيخ يشغل منصب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، وهو مؤسسة استشارية لـدى رئـيس الجمهورية[3].

وطبيعة منصبه السياسي والديني تجعله في اتصال مع المسؤولين، وهو يقوم بعملية الإفتاء.

ب/- أن الجزائر في الفترة التي ترأس فيها المجلس الإسلامي، ظهر فيها أدعياء للفتوى والدعوة اعتلوا منابر المساجد، وانتشرت أسواق الفتوى بين الناس، وجلهم يدعو إلى الأخذ من الكتـاب والسـنة رأسا، وعدم التمذهب بأي مذهب لأن ذلك منهج السلف، وظهر لهؤلاء أتباع في كل مكان.

ج/- تعرض الشيخ رحمه الله إلى القدح في مكانته العلمية، وفي صدقه و أمانته، فاتهم بأنه في فتاويـه يرضي المسؤولين، فهو من حاشية السلطان وبالتالي فإن ما يصدر عنه من فتاوى لا يمكن الوثوق به، وعانى الإهانة والاستهار والتخريج من ممن ليس له قدم راسخة في العلم، وممن لا خلق له. وتصـدى الشيخ رحمـه الله إلى الرد عن هذا الاتهام من جانبين:

أولا: التحقيق في **موضوع علماء السلطان**: حيث بسطه في نقاط أهمها:

1- أن الكثير من الناس يسارع في الحكم على كل من يتصل برجال الحكم، ويطلقون عليه وصـف "علماء السلطان"قاصدين من وراء ذلك الوصف: من باع دينه بدنياه، ولم ينف الشيخ عدم وجـود

---

[1] أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، مرجع سابق، 1/15-16.

[2] المرجع نفسه، 1/15-16

[3] المادة 161، دستور 1989.

هذا الصنف ممن يقعد عن الحق أو يكتمه أو يجاري فيه حاكما، غير أن الله عصم الأمة الإسلامية من هؤلاء، وساق مدللا على ذلك قوله ﷺ:" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم مـن خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس".[1]

2- أن الاتصال بالحكام ليس دوما لإرضائهم، بل إن الكثير من العلماء يتصل بالحكـام لنصـحهم، وتنبيههم إلى ما وافق من أقوالهم وأعمالهم شرع الله وما خالفه، ثم إن الاتصال والتقرب من الحكـام ضروري، لمصلحة الأمة وراحتها، بشرط أن يعتمد على أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، كما هـو مقرر في القرآن، تجنبا لإثارتم ودفعهم لارتكاب الحماقات.

وذكر أن القصد من وراء هذا التعميم دون التفريق بين الأصناف في عصرنا هذا هو نزع الثقة من كل العلماء، والفصل بين الأمة والحكام، فتبقى الرعية فريسة لكل الذئاب.

1- إن ظاهرة اتصال العلماء والحكام معروفة عبر التاريخ، بل إن أعظم العلماء كانوا قضـاة ولم يقدح أحد في علمهم، وأمانتهم، وذكر أن الإمام مالك نفسه عوتب بأنه يتصـل بالحكـام فقال: إذا لم نتصل بم فكيف نبلغهم أحكام الشرع والنصح.

2- أن الحكام ليسو في كفة واحدة، فمنهم من يحرص أن تتوافق أحكامه مع الشرع إما خوفـا من الله أو تقربا من العامة أو كليهما معا، والحكام لا يخفى عنهم من يتزلف ويتملق لهم من العلماء لإرضائهم، فهو عادة محتقر في نظرهم.

3- ثم ذكر أن المعيار الواجب اتباعه ليس علماء السلطان، أو المعارضة بل عرض مايصدر مـن الفتاوى على ميزان أحكام الشرع.

يقول الشيخ:" وندعو إخواننا أن يَزِنُوا كلامنا بذا الميزان في كل فتوى، فإن صحت عندهم وثقوا با، وإن فسدت هجروها وأنكروها، أما السلطان عندنا فهم الواحد الأحـد " وإذا أردت أن تعرف الفرق بين العلماء الربانين، وبين العلماء المخذولين، فأنظر إلى الأقوال لا إلى القائلين، فلا يخد عنك اسم مهما ثقل في الميزان قائلة، ولا تحقرن اسما مهما تواضع قائله وزن أقوالهم وأحكامهم بميزان القسط، فإن وجدت القول صحيحا فخذ به وأحكم له ولو كان صاحبه راسخ القـدم عنـد ذوي السلطان "[2].

---

(1) أخرجه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الرابع، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1995م.

(2) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، مرجع سابق، 12/1-23.

ثانيا: ظروف عمل المجلس وأعضاءه:

بين الشيخ أن كل ما صدر من فتاوى عن المجلس هو موافق للنصوص الشرعية وأن أعضـاء المجلس لم يدر بخلدهم أن يرضوا أحدا فضلا أن يزوروا أقولا وأن كل من عمل معهم من السـلطة لم يتدخل في عملهم أو يؤثر عليهم.

فالوزير **مولود قاسم** -رحمه الله- كان يقول للشيخ مذكرا لا آمرًا: " إننا لا نريـد فتـوى إدارية وإنما نريدها فتوى شرعية." [1]

وكان يقول له أيضا حازما لدرجة الفظاظة: " إن وجدت قولا فاسدا لا يصح فاضرب بـه عرض الحائط، سواء صدر ممن كان له سلطان أو من راسخ القدم في المعارضة، والعبرة دوما بالأقوال الثابتة على أصحابها لا بالقائلين، فلا تنظر إلى قائل ارتفع أو اتضع، ولكن انظر إلى القول نفسه هـل صح أولم يصح"[2].

وكان الأمر كذلك مع من جاء بعده، ومنهم: الأستاذ: **عبد الرحمان شيبان** فقد كان رجلا يعرف ما يعمل، وما لا ينبغي أن يعمل.

وذكر هذين الرجلين لأن أكثر عمله معهما، وقد وصفهما بأنهما يخافان الله تعالى فلم يفكر بتاتا في توجيه فتوى أو ممارسة إكراه أو ضغط، وقال: " وكانوا يعلمون أنهم لو حاولوا لما وجـدوا آذانا صاغية لمحاولاتهم إنا مسلمون أولا ووطنيون ثانيا وجزائريون ثالثا، وإذا كانت رؤوسهم خشـنة فإنهم يجدون رؤوس مرؤوسيهم أخشن."[3]

بمثل هذه العبارات وغيرها فند الشيخ رحمه فرية اعتباره من العلماء المخذولين الموالين لأهواء الحكام. فما صدر من فتاوى في نحو عقدين من الزمن لم يشب واحدة منها شائبة ضغط ولا إكـراه ولا تزوير.

نماذج من النوازل المعاصرة في فتاوى الشيخ:

تعرض الشيخ في كتابه للإفتاء إلى النوازل معاصرة من بينها:

- حكم الإحرام في الجو[4].

---

(1) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، مرجع سابق، 1/21-23.

(2) المرجع نفسه، 1/21-23

(3) المرجع نفسه، 1/21-23

(4) المرجع نفسه، 1/33.

- هل يصوم المجاهدون أم يرخص لهم بالإفطار ؟ وردت من المجاهدين في الولاية الثانية سنة 1956 لما اشتدت الثورة. على جمعية العلماء[1].
- عزل فرنسا للملك المغرب محمد الخامس، وتنصيب محمد بن عرفة مكانه، فصدرت فتاوى تبطل هذا العمل[2].
- حكم من تجنس بجنسية كافرة[3].
- حكم إمامة من تجنس[4].
- حكم وجوب الجمعة وصحتها بأوروبا[5].
- حكم زراعة الأعضاء[6].

1- زراعة الأعضاء:

صورة النازلة: وردت على شكل سؤال على الشيخ لما تولى رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى بتاريخ: أفريل 1972م. من طرف علماء المملكة العربية السعودية: عن حكم زرع الأعضاء مثل القلب وغيره.

الجواب: الجواز وهو عمل مشروع لأنه تسبب في استمرار الحياة والله تعالى يقول : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[7].

- المتبرع بعضو يتسبب في امتداد الحياة كالذي يعفو عمن وجب عليه القتل أو ينقذ غريقا من الماء أو حريقا من النار.
- يشترط في المتبرع أن يتبرع بنفسه قبل وفاته، ويشترط أن لا يتسبب نزع العضو منه في موته، فإن لم يتبرع ولم يمنعه فَلِوَلِيِّه أن يتبرع مكانه ويسمح به، ومن لم يكن له ولي فالسلطان

(1) أحمد حماني، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، مرجع سابق 1/27-28.
(2) المرجع نفسه، 1/26-27.
(3) المرجع نفسه، 1/31-33.
(4) المرجع نفسه، 1/189-190.
(5) المرجع نفسه، 1/99-101.
(6) المرجع نفسه، 1/29-30.
(7) المائدة، من الآية32.

ولي من لا ولي له، فله أن يتبرع بـ ع أعضاء الموتى المسجونين، ومن لا ولي لهم.[1]

2- عزل فرنسا ملك المغرب الشرعي محمد الخامس:

صورة النازلة: عزلت فرنسا ملك المغرب الشرعي **محمد الخامس**، ونصبت مكانه **محمد بن عرفـة**، فاهتاج لفعلتها العالم الإسلامي، وصدرت فتاوى تبطل عملها وتقر السلطة الشرعية في صاحبها التي زعمت أنه تجاوز حدوده فيها.

موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

الاتفاق على إصدار فتوى حررها وعرضها أحمد حماني هذا نصها:

" إن محمد الخامس هو الملك الذي توفرت فيه جميع الشروط عند أهل المـذاهب الإسـلامية، فهـو فاطمي كما يشترط الشيعة، وهو قرشي عربي كما يشترط أهل السنة، وهو إمام عادل كما يشترط الإباضية".[2]

المطلــب الثــاني: منهــج كتب النــوازل المالكيــة المغاربــة.

اهتمام المالكية في الغرب الإسلامي منذ أن دخل المذهب المـالكي إلى الغـرب الإسـلامي بالفتوى، اهتمام بالغ، وجريا على ما عرف به المغاربة من الميل إلى الابتكار والاستقلال فإنم ابتكروا في الفتوى اتجاها ومسلكا خاصا بم انفردوا به عن غيرهم، هذا الاتجاه هو ما يمكن أن نصطلح على تسميته بـ " **الاتجاه النوازلي** " وهو اتجاه انفرد به الفقهاء المالكية في الغرب الإسلامي دون غيرهـم من الفقهاء في المشرق الإسلامي. وهو السر في إصرارهم على تسـمية كتبـهم في هـذا البـاب بالنوازل، فهم يقولون نزلت نازلة أوقعت واقعة، تأثّرًا بمنهج الإمام مالك.

الفـرع الأول: مراحـل تدويـن النـوازل:

عرفت النوازل من ناحية التدوين ثلاث مراحل لكل مرحلة صبغة خاصة. كما يجب أن نلفت الانتباه إلى أن الحركة التاريخية لطرق الاجتهاد والاستنباط في الغرب الإسلامي تختلف عن مثيلاتا في المشرق الإسلامي،فبالرجوع إلى المصادر التاريخية في الغرب الإسلامي نجد أن هناك مراحل خاصة.

---

[1] أحمد حماني، مرجع سابق، 1/29-30. وقد قبلت هذه الفتوى، ونشرت في المجلة العلمية السعودية في رمضان 1409 هـ.

[2] المرجع نفسه، 1/26-27. نشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر بإمضاء الشيخ محمد خير الدين مع أن الذي حررها هـو: أحمد حماني، وعقب على ذلك قائلا:" ولا يضرني أن يكون إمضاؤه عليها، لأنه أستاذي وقد صدرت أول مرة باسمه، وإنما ذكرت هذه للحقيقة."

أ/ المرحلة الأولى: (ق 2 وق 3) وهي مرحلة بناء وتأسيس

لا نرى في هذه لمرحلة ذكرا للنوازل إلا قليلا وبعضه مشكوك فيه كالنوازل المنسـوبة لعبـد الرحمن بن دينار القرطبي (ت 227هـ)، وهذا النوع من التدوين قديم وأصيل في المـذهب المـالكي فالمدونة للإمام سحنون (ت 240) أقدم كتاب وصلنا في المذهب بعد الموطأ وبعد كتـاب نـوازل بامتياز[1]. وكذا المستخرجة من الأسمعة لأبي القاسم (الحنفي) عبارة عن حصر شامل لمعلومات فقهية عن مالك وهي براوية من جاءوا بعده مباشرة كما أنا تحتوي علـى آراء فقهيـة لتلاميـذ مالـك فالمستخرجة هي سماعات أحد عشر فقيها[2].

ثم إن تلامذة الإمام مالك الكبار كيحي بن الليثي، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشطبون، والغاز بن قيس، وعبد الرحمن بن دينار، وأخيه عيسى بن دينار وأبنائهم وحفدتم الذين توارثوا الفقه والرياسة في الأندلس أجيالا عديدة والذين كانوا ملء سمع الأندلس وبصرها، لم يدونوا النـوازل، أو دونوا بعضها وضاع، لأن العصر لم يكن عصر تدوين هذا النوع من الفقه، لكن كان ينتقل بالرواية والسند وُيعَني به العلماء وينقلونه في فهارسهم.

ب/ المرحلة الثانية: من (ق4 إلى ق8) وهي مرحلة جمود الفقه.

عموما نشط في هذه المرحلة الاهتمام بفنين جديدين هما: القواعد الفقهية، و النوازل.

كما أن كتب النوازل ظهرت كفرع مستقل من المؤلفات الفقهية، لا تشتمل إلا على المسائل التي حدثت بالفعل، ولا تتناول من المادة الفقهية إلا ما يتعلق بذه المسائل من الأحكام مع ترك هامش مهم فيها لاجتهاد المفتي داخل فقه مذهبه، ليرعي ظروف النازلة والملابسات المحيطة با، والأعـراف الخاصة التي تلـزم مراعاتا[3].

كما تعددت طرائق المتهدين في تأليف هذه النوازل وفق ما تقتضيه قواعدهم، كما تعـددت أسماء هذه النوازل من جهة إلى أخرى.

ومن أبرز المؤلفات النوازلية في هذه المرحلة:

1- الإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل الأسدي، لأبي الأصبغ عيسـى بـن سـهل القـرطبي (ت186هـ)

---

(1) محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية، منشورات الجمعية المغرية للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، ط1، 1999م، ص23-27.

(2) ميكلوش مورافي، دراسات في مصادر الفقه المالكي، دار الغرب، بيروت، ط3، 1993م، ص118.

(3) محمد حجي، المرجع السابق، ص 30.

2- فتاوى ابن رشد لأبي الوليد حمد بن أحمد القرطبي (ت520هـ).
3- مذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض بن موسى (ت544هـ).

ج/ المرحلة الثالثة: من (ق 8 إلى زمننا الحاضر): مرحلة الانحطاط.

أخذ الفقه في هذه المرحلة بالتخلف الشديد، نتيجة سقوط بغداد (656هـ)، وتلف المصادر العلمية بأيدي التتار، مما انعكس على تدوين النوازل، خصوصا بعد سقوط غرناطة (891هـ)، فتدنت الدراسات العربية، وزوحم المذهب المالكي بالحنفي[1]. وانحصرت النوازل تدوينا في المغرب (فمنطقة سوس ألفت وحدها) ما يزيد على 60 كتابا عدا الحواضر الكبرى.

ومن أبرز كتب هذه المرحلة:

1- جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام، للبرزلي (ت841هـ).
2- المعيار المعرب والجامع المغرب أحمد بن يحي الونشريسي (ت914هـ).
3- النوازل الكبرى، الوزاني، أبي عيسى محمد بن المهدي الفاسي (ت1466هـ)

الفـرع الثـاني: طريقـة تصنيـف كتـب النـوازل:

عند الإطلاع على كتب النوازل للمغاربة. نجد أن طريقة تصنيفها تعود إلى الأصناف التالية[2]:

أ/ الصنف الأول:

الكتب التي يؤلفها أحد الفقهاء المفتين، فيجمع فيها أجوبته أو أجوبة غيره من معاصرية أو السابقين ويرتبها علي حسين أبواب الفقه. فيأتي كتاب النوازل ضخما لاشتماله على العديد من المعارف والمعلومات: تاريخية اقتصادية، اجتماعية، سياسية... الخ. ومن أشهر المؤلفات في هذا الصنف:

- المعيار المعرب.
- جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، وفتاوى البرزلي.

ب/ الصنف الثاني:

الكتب التي جمعت أجوبة فقهاء ينسبون إلى منطقة واحدة مثال:

- " الإعلام بنوازل الأحكام ": عيسى بن سهل الأسدي الغرناطي.
- " الدرر المكتوبة في نوازل مازنة ": يحي بن موسى المازني المغيلي.

---

[1] محمد حجي، نظرات في فقه النوازل، مرجع سابق، ص42-43.

[2] د. محمد الحبيب الهيلة، مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية من منتصف القرن 5 إلى نهاية القرن 3 هـ، مرجع سابق، ص212-213.

ج/ الصنف الثالث:

الكتب التي جمعت أجوبة فقيه واحد، جمعها أو جمعت له من أحكامه خلال مـدة قضـائه وتوليه الفتوى، أو أجاب عنها أو عن مجموعة أسئلة وجهت إليه من جهة معينة، مثال:

- فتاوى ابن رشد الجد جمعها تلميذه محمد بن أبي الحسن بن الوزان.
- الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية لأبي عبد الله الرضاع.

د/ الصنف الرابع:

الكتب التي يؤلفها صاحبها للإجابة عن قضية واحدة كالصلاة، أو الصـيام، أو إحـدى المعاملات. مثال:

- كتاب:"مصباح الأرواح في أصول الفلاح"، لمحمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ت(903).
- كتاب "أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر"[1]. أحمد بن يحي الونشريسي التلمساني ت (914) وهـو يوضـح موقف بعض الفقهاء من بقاء المسلمين تحت سلطة النصارى في الأندلس.
- كتاب "أجوبة التسولي" يوضح موقف بعض الفقهاء من بعض مسائل الاجتهاد.

الفـرع الثالث: طريقـة معالجـة النـوازل:

الفقيه النوازلي عند تعرضه للنازلة بالإجابة، يعتمد على منهج معين في طريقة عرضه للسـؤال أو الإجابة عنه، وهذا المنحى نجده يغلب على معظم كتب النوازل لدى المغاربة والذي يتمثل فيمـا يلي:

1- **الابتداء بطرح سؤال النازلة:** تبتدئ كل نازلة بسؤال يختصر غالبا من طرف المفتي أو جـامع الفتاوى ، وقد يطول حين يترك بصبغته الأصلية على ما فيه أحيانا من ضعف لغوي وتركيبي ، فيكون أفيد لتصوير تفاصيل النازلة المتحدث عنها.

2- **عدم الاقتصار عن الإجابة على النازلة:** في كثير من الأحيان لا يقتصر الفقيـه النـوازلي عـن الإجابة عن النازلة فقط، بل قد يفيد في أمور أخرى لم يسأل عنها، وربما يحتاج إليهـا السـائل في المستقبل، والأصل في ذلك جواب الرسول صلى الله عليه وسلم عن البحر.

ومن أمثلة ذلك كتاب **أجوبة التسولي** فقد امتاز بالشمولية، فناقش إلى جانب الجهاد، قضايا ذات

[1] لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية، وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، المغرب، ط1998، ص141.

صلة به، مثل عقوبة العاصي بالمال، وعقوبة مانع الزكاة(1).

3- **استعمال اللهجات المحلية:** تنحرف أحيانا عبارات المفتين عن الأسلوب الفصيح، لاسيما عندما يتحدثون مع من يسألهم عن الأعراف المحلية، مثال عبارة:"تتعوج"، بمعنى تنحـرف الـتي وردت في المعيار(2). وفي ذلك إشارة واضحة عن معايشة النوازلي لواقع الناس وفهمه له، لأن اللغة هي وعاء هذا الواقع.

4- **الاختصار في الجواب:** إذ كانت بعض النوازل تقتضي بعض الإطالة والإفادة في مواضيع أخرى لضرورة مراعاة حالة النازلة، فإننا نجد في المقابل أن بعض النوازل الجـواب فيهـا لا يزيـد علـى سطرين(3).

5- **الالتزام بالمذهب المالكي:** الفقيه النوازلي في معالجته للنوازل نراه لا يخرج عن مصادر المـذهب المالكي. وعدم خروجهم عن المذهب في الإفتاء لا يعني عدم ذكرهم للمذاهب الأخـرى، ويمكـن تلخيص تعاملهم مع المذهب بالآتي:

- التزام نصوص المذهب، وعدم الخروج عنها إلى غيرها إلا ما كان على سبيل الاستئناس عنـد من تيأت له مكانة العلم من المفتين كابن العربي والشولي.
- الإفتاء بالقول المشهور وعدم الخروج عنه إلا نادرا.
- طغيان طابع التقليد في الإفتاء(4).

6- **مكاتبة علماء المذهب في الأقطار الأخرى:** ومن ذلك ما دأب عليه القاضيان محمد بـن بشـير ويحي بن معمر الألهاني، مع العلم أن بحثهما ليس عن عجز حاشيتهم من المشاورين، بل من اختلاف هؤلاء في الحكم الأنسب للنازلة المعروضة على القاضي، ذكر عن ابن بشير ونقله عياض من قول بقي بن مخلد والسياق له: كان ابن بشير يشاور في قضائه عبد الملك زونان والغازي بن قيس والحارث بن أبي سعد و إسماعيل بن بشير التجيبي ومحمد بن محمد سعيد السياني... قال ابن الحـارث كـانوا إذا اختلفوا عليه كتب إلى مصر: إلى ابن القاسم وابن وهب...(5)

---

(1) لحسن اليوبي. مرجع سابق، ص141.

(2) الونسريشي، المعيار المعرب، المحقق ص(1/ز).

(3) فتاوى الشاطبي (مقدمة المحقق)، ص134.

(4) لحسن اليوبي، مرجع سابق، ص141.

(5) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: د.أحمد بكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت، 332/3.

وهذه الواقعة تدل من جهة أخرى على الارتباط بين خطتي القضاء والفتوى المتجلية في عدم استغناء القاضي عن الفقهاء المفتين المشاورين.

7- **مداومة البحث و الورع** في **التصدي للنوازل:** فالعلم واستمرار البحث العلمي والتقوى مـن مستلزمات التصدي للنوازل،لأن ذلك كفيل بإبعاده عن المداهنة أو الهجوم على ما ليس له به علم. وحمله على التحري والتنقيب مع التدقيق وعلى هذا المنهج سار الإمام مالك وتلاميذه. فكان من أدب الإفتاء عندهم التروي واجتناب الهجوم على المسائل[1]. وأهم من نمثل به في هذا الشأن مـن أهـل افريقية سحنون قال مخبرا عن سلوكه هذا. "وأنا أحفظ مسائل تبلغ ثمانية أقاويل من ثمانيـة أئمـة. فكيف ينبغي لي أن أعجل بالجواب حتى. أتخير. فلم ألام في حبس الجواب"[2].

ومن الأندلسيين السائرين على هذا المنوال نذكر أبا عبد الله محمد السرقسطي حيث قـال: " اجعلوا التوقف عند الإشكال حدا لا يتعدى، ومركزا لا يتجاوز، وجنة العالم: لا أدري"[3] وهـذه الكلمة على وجازتا، جامعة وبليغة لمن تدبرها ووعاها.

8- **عدم بيان الفقهاء لمنهجهم:** ولعل الذي شغلهم عن ذلك، هو سرعة وتيرة تلاحق الحوادث ممـا لم يسعف الفقيه في ترتيب المادة وجمعها وتبويبها، حيث أوكل أمر التصنيف والتقييد في الغالب إلى التلاميذ الذي تولوا فيما بعد جمع المادة.

9- **تناول جميع المواضيع:**

المطلع على مجامع النوازل، يجد نفسه أمام بحر زاخر متلاطم الأمواج،خصوصا إذا علمنا أن أغلبها لم يكن مقصودا للتأليف، ومن ثم يجد الباحث نفسه أمـام كتـب كتبـت عـن كـل شـيء، ولا مست كل ماله صلة بحياة الناس في موضوعات شتى.

10- **تناول بعض القضايا العامة:**

هناك صنف من النوازل تجاوز فيه الفقهاء الطريقة المعهودة بانتظار الأسئلة ثم إيراد الأجوبـة وهـي الفتاوى التي تتعلق ببعض الظاهر الاجتماعية والقضايا السياسية الملحة في إطار المهمة الأساسية الـتي كان يستشعرها العلماء وهي: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

---

[1] محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العز المرابطـي، وزارة الأوقـات والشـؤون الإسلامية. المملكة المغربية، ط1، 2000م، ص336.

[2] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ط3، 1418هـ.

[3] الونشرسي، المعيار، مصدر سابق، 110/11.

11- **المطلع على كتب النوازل يلمس بجلاء ملحظين:**

أ- دقة هذه المصادر في تصوير واقع الحياة وقضايا المجتمع مما جعلها تحظى باهتمام المؤرخين باعتبارها من أصدق الوثائق وأضبطها.

ب- نطقها بمكانة الفقيه داخل المجتمع، وبيان أدواته الاجتهادية وهو يجسد حقيقة الفقه الإسلامي وطبيعته المتطورة في استجابته للحوادث واستيعاب المتغيرات.

12**- التطور** في **طريقة التأليف**: عرف التأليف في فن النوازل تطورا بعد أن استوى واستقر، فنجد الفقهاء المتأخرين من أمثال البرزلي والونشريسي وغيرهم، يبرعون في عرض فتاوى السابقين وتسجيل فصولها،فجمعوا بين الفقه النظري المعتمد على أصول المذهب وقواعده وأضافوا إليه ما جمعوه من فتاوى ونوازل في الباب المدروس.

13**- السجال العلمي**: نسجل صورا من التكامل العلمي بين علماء الغرب الإسلامي من القيروان إلى الأندلس فنجد في ثنايا كتب النوازل تقاليد ورسائل تضمنت مراجعات ومساجلات بين الفقهاء على اختلاف مواقعهم الجغرافية[1]، فقد كانت الفتوى تعرف توحدا وتكاملا ويرجع الفضل في ذلك إلى التلاميذ الذين كانوا ينتقلون بين المفتين.

(1) ومن القضايا التي اشتد النزاع بشأنها وشهدت مجالا علميا، مسألة مراعاة الخلاف، قراءة الحزب بالجامع وأشهرها مسألة الدخان. محمد حجي، مرجع سابق، 1/240-266.

المبحث الرابع:

أهميـــة دراســـة فقـــــه النـــوازل

التصدي للنوازل المعاصرة من الضرورات الملحة تحقيقا لمبدأ صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان، ويمثل التراث الفقهي الإسلامي سوابق اجتهادية لا غنى عنها لكل من أراد أن يعـالج القضايا المستجدة قال الحافظ ابن عبد البر: " لا يكون فقيها في الحادث من لم يكن عالما بالماضي"[1].

المطلـب الأول: سبل الاستفـادة من كتب النوازل القديمـة

1- دراسة كتب النوازل القديمة تتيح للفقيه المعاصر البحث عن القواعد والضوابط والأسس التي أقام عليها المفتون أحكامهم و فتاويهم في مختلف العصور، وهي قواعد تنير دروب تطبيق النصوص على الواقع المتجدد ومن أمثلة هذه القواعد: قواعد رفع الحرج. النظر في المآلات، العبرة بالمقاصـد، سـد الذرائع، تحكيم العرف، وغيرها.

والباحث في هذه المصنفات يجد تطبيق حي للقواعد والضوابط على الواقعات.

2- معرفة النوازل التي حدثت من قبل وتشبه النوازل المعاصرة إلى حد ما فتلحق في التكييف وأحيانا في الحكم النازلة المعاصرة بالسابقة. ويتحقق ذلك بالبحث عنها في مظانها، فينبغي الحرص على معرفة **السوابق التاريخية** وهو أحد مقومات البحث العلمي الأساسية في عصرنا، فكثير من النوازل له جذور عريقة في التاريخ، وهذا لا يعني التطابق التام في جميع حيثيات النازلة، بل في صورة أو وجـه مـن وجوهها.

- وينبغي التنبيه أن مراجعة هذه السوابق لا تعني التكلف في إلحاق بعض المسائل المستجدة بما ظنا من بعض المتهدين التشابه، وكثيرا ما يقع هذا في المعاملات المالية فالواقعة المعاصرة، وإن شابت واقعة ماضية، فإن الواقع المحيط بالنازلة قد تبدل، وآليات النظر تتطور، والفتوى تختلـف بـاختلاف الواقع، فلا معنى لإعطائها نفس الحكم.

والبحث في النوازل السابقة لا يخلو من ثلاثة احتمالات:

أ/أن نجد عين المسألة: مثال ذلك حكم التطهير بوسائل التنظيف الحديث التي لا يستعمل فيها الماء

[1] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مصدر سابق، 47/1.

بحثها الفقهاء قديما تحت عنوان: التطهير بالخل وماء الورد.

ب/ أن نجد في كلام السابقين مسألة قريبة من المسألة التي يبحث فيها مثال: حكـم الآذان الموحد، يقول النووي:" يستحب أن لا يكتفي أهل المساجد المتقاربة بأذان بعضهم، بل يؤذن في كل مسجد".[1]

ج/ أن نجد أمارات قد يفهم منها عند البعض أنا نفس المسألة. **ومثـال ذلـك**: مـا أورده الونشريسي عن مسألة التضخم التي طال حولها الجدل في وقتنا المعاصر.[2]

3- تعتبر ذخيرة كبرى في مجال الاجتهاد والفقه الواقعي الذي نحن في أمس الحاجة إليه اليوم، فهـي تعكس صورة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني في حقبة من الحقـب التاريخيـة، وفي منطقة معينة. وكيف تم معالجة المستجدات الفقهية فيها.

4- تمثل خزانة مصدرية علمية في الفقه المالكي خصوصا، والفقه على مسـتوى الخـلاف العـالي عموما، لما تضمنته من نصوص فقهية قل أن توجد في غيرها. بالإضافة إلى ما تحيلنا عليه من مؤلفات فقهية منها ما هو في طي النسيان أوسطت عليه يد الإتلاف والتضييع.

5- الباحث في النوازل الفقهية يجد في مجالاتا أرضية خصبة لاستخراج نظريات فقهيـة منضـبطة. جعلت كتب النوازل متشابة أشد التشابه،سواء في أسلوبا أو في تبويبها.

6- إن دراسة كتب نوازل المغاربة تعطينا صور حقيقية للواقع الاجتماعي لهذه المنطقة ممـا يسـاعد فقيه العصر الحاضر على مراعاة نمط الأعراف والعوائد في هذه المنطقة، ومعرفة ما يناسـبها مـن فتاوى.

المطلب الثاني: أهميـة دراسـة النـوازل المعاصـرة

أمر الاجتهاد والفتوى، من الأمور التي لا يستغنى عنها في يوم من الأيام، وهي عصب حيـاة الأمة المتجددة في كيانا، وإذا كان هذا الأمر من المسلمات التي لا تقبل الخلاف، فإن حاجة الأمـة الإسلامية في الوقت الحاضر إلى ذلك أكثر من كل وقت مضى،إذ نـوازل هـذا العصـر كـثيرة ومختلفة، وكثير منها ذو طابع لم يسبق له نظير يحتذى به.

---

[1] أبي زكريا يحي بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمود مطرجي، ط1، دار الفكر، 137/3.

[2] الونشريسي، المعيار والمعرب، مصدر سابق79/10.

وبالرجوع إلى تاريخ النوازل والمصنفات فيه، يتبين مدى اهتمام العلماء بذا العلم، ومـدى حرص عامة المسلمين على التحاكم إلى الشريعة في حياتم، ولعل البذور الأولى لهذا العلـم كانـت في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهذا الإمام البخاري يحدثنا في صحيحه بسنده إلى عبد الله بن أبي مليكة عن عقبة بن الحارث أنه تزوج ابنة أبي إهاب بن عزيز فأتته امرأة فقالت: إني قد أرضـعت عقبة والتي تزوج، فقال لها عقبة: ما أعلم أنك أرضعتني ولا أخبرتني، فركب إلى رسول الله صـلى الله عليه وسلم بالمدينة فسأله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كيف وقد قيـل ؟.ففارقهـا عقبة، ونكحت زوجا غيره».[1]

وتبرز أهمية دراسة النوازل المعاصرة فيما يلي:

1- تحقيق مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان:

الفقه الإسلامي ثمرة جهد المتهدين واستنباطاتم، والفقه الإسلامي مرن، ومـن المعلـوم أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة، وأن رسالته شملت الزمن والأمم، قال تعالى:﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾[2] وفقه بذه الأبعاد هل يجـوز أن يبقى على حالة واحدة؟ أم أنه يعطي لكل زمن ومكان وشخص وحال الحكم المناسـب المحقـق المقصد الشرعي؟

وإن كان باب الاجتهاد قد أغلق رسميا بقرار من الخليفة المستعصم عندما أمر علماء الفقه في المدرسة المستنصرية أن يتوقفوا عن تدريس أي فكر خلاف أقوال الأئمة الأربعة.

فإن الكثير رفض هذا القرار ورددوا عبارة " شيوخنا رجال ونحـن رجـال "، واسـتمرت محاولات الاجتهاد عبر العصور ولتحقيق مبدأ الصلاحية، ولكنها كانت كومضـات، ثم إن انكفـاء الفقهاء على أنفسهم اليوم دون البحث في القضايا المستجدة أدى إلى سيادة القوانين الوضعية تحـت دعوى أن الشريعة قاصرة على مواكبة العصر، فهي وإن صلحت لزمن مضى، فكيف لها أن تضاهي التقنينات الحديثة والنظريات القانونية السائدة في معظم البلدان.

وعليه، فإن التصدي لدراسة النوازل المعاصرة من شأنه إبراز قيمة التشريع يقـول العلامـة الأستاذ عبد الرزاق السنهوري:"... ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يـد الصـياغة فأحسـنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادئ لا تقل في الرقي و الشمول وفي مسايرة التطور عن أخطـر

[1] ينظر صحيح البخاري كتاب العلم، باب الرحلة في المسألة النازلة الحديث رقم: 88.

[2] الأعراف، من الآية158.

النظريات الفقهية التي تتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث، وإني آتي بأمثلة أربعة اضطررت إلى الاقتصار عليها لضيق المقام:

يدرك كل مطلع على فقه الغرب أن أحداث نظرياته نظرية:"التعسف في استعمال الحق" ونظرية:" الظروف الطارئة " ونظرية:"تحمل التبعة"و"مسؤولية عدم التمييز" ولكل نظرية من هذه النظريات الأربع أساس في الشريعة الإسلامية لا يحتاج إلا إلى الصياغة والبناء." [1]

2- **تحقيق مبدأ التجديد:**

مما ينبغي أن يتسع له نشاط الفقه المعاصر أن يقوم بالمعالجة الواقعية للأوضاع المعاصرة فلا يقف نشاطه عند البحوث النظرية المثالية وإنما ينزل إلى الواقع ليبدي فيه رأي الشريعة، ولا يتأتى هذا إلا عن طريق التجديد، ونعني بالتجديد أمرين:

أ/ تجديد الفقه: ويكون ذلك عن طريق بيان خطورة الوقوف عند التقليد في الفتاوى والابتعاد عن المعاصرة، إذ لابد من مراعاة تغير الظروف والمكان والزمان والتطورات ومنها التطورات الطبية والاقتصادية والاجتماعية. فكتب الفقه المعاصر تنقل كلام الأقدمين كما هو دون أن نبين المقاييس الشرعية في الماضي وتترجمها إلى الواقع المحسوس، كالصاع والمد والوسق والقفيز، فلابد من تحديد أمثال ذلك بمصطلحات العصر. مما يؤدي إلى تبسيط الفقه ولغته بالابتعاد عن المصطلحات المعقدة الغامضة كما يجب الانتباه إلى ضرورة إعادة النظر مجددا في المسائل القديمة، فلا يمكن قبول مقولة أنه إن كان للقدماء ثلاثة آراء في المسألة أو أربعة فللمجتهد المعاصر أن يختار أحدها وليس له أن يقول برأي رابع أو خامس.

ب/ تجديد المنهج: من المقرر عند علماء المناهج أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي إلى جمود العلم، وفي الفقه الإسلامي نرى أن منهجه الاجتهادي المتمثل في أدوات النظر الاجتهادي التي يمثلها علم أصول الفقه قد نما وتطور في القرون الأولى ثم توقف عن النمو واحترق كما يقال. وظن البعض ألا مجال فيه للإضافة، بل أنكر بعضهم مجرد التفكير في الاجتهاد فيه، ونظرا لعدم اتساع آليات علم أصول الفقه لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذريا عن بيئة التشريع القديمة ظلت كثير من النوازل بدون إجابات حاسمة وفي كثير من الأحيان ظهور فتاوى غريبة، تعجز عن تقديم البدائل الإسلامية لما يتطلبه الواقع المعاصر، لأن الشريعة إنما

---

[1] عبد الرزاق السنهوري، مجلة القضاء العراقية، العدد الأول، مارس1936م.

جاءت لتعالج واقع الناس وتبين الأحكام قال تعـالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُـولٍ إلا بِلِسَـانِ قَوْمِهِ لِيُبَينَ لَهُمْ﴾.(1)

3- **مواكبة حاجات الناس:**

لأن فلسفة الاجتهاد هي تحديد مسار الحوادث الواقعة من منظار الدين، والحوادث الواقعة هي مختلف قضايا حياة الإنسان المعاصر، فالفقهاء أصبحوا أكثر عرضة لضغوط الواقع المعاصر، فالفقهـاء الذين تحملوا مسؤولية التفقه في الدين باتوا مطالبين بالإحاطة بالواقع وحيثيات الزمان والانفتاح على جميع المشكلات التي منها المسلمون.(2)

4- **حماية الشرعية من عبث الجهلة والأدعياء:**

فالحاجة تؤكد أهمية ذكر بعض الضوابط والقواعد و الآداب التي يجب اعتبارها عند القيـام بالنظر في النوازل، وقد أخبر النبي صلي الله عليه وسلم بخطر ترئس الجهلة للنظر والاجتهاد لما يترتب عليه من ضرر بالغ على الناس والدين فقال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا فأفتوا بغـير علـم فضلوا وأضلوا.» (3)

---

(1) إبراهيم، من الآية04.

(2) إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد، دار الهادي، بيروت ط1، ص30-31

(3) صحيح البخاري، رقم:100، وصحيح مسلم رقم: 2673 عن عبد الله بن عمر وبن العاص –رضي الله عنه -.

الفصل الثاني:

مناهج العلماء في التصدي للنوازل

استعمال مصطلح مناهج للتعبير عن طريقة الفقهاء في معالجة النوازل، أوضح وأدق في بيان الاتجاهات المستعملة، ذلك أن المنهج في أبسط تعاريفه هو الطريقة العلمية المؤكدة للوصول إلى الحقيقة. وعليه فإن المنهج يعبر بوضوح ودقة عن السمات المشتركة في آليات النظر للمستجدات.

والمتتبع لحركة الاجتهاد وآلياته عبر العصور منذ النبوة إلى يومنا هذا، يمكن له أن يميز بين نمطين من المناهج: منهج للقدامى غطى المرحلة الممتدة من عصر النبوة إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية، ومنهج آخر معاصر بعده يتجه نحو التجديد يحتاج إلى الضبط والتحديد لتمكينه من التصدي للنوازل المعاصرة.

وعليه فإننا نستعرض في هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: منهج القدامى.

المبحث الثاني: منهج المعاصرين التجديدي

المبحث الأول: منهـــج القدامـــــى

كيفية التصدي للنوازل لم تتخذ مذهبا بعينه، بل هي منهج اجتهادي، ومن المفارقات أن هذا المنهج يقوم على مناهج، وعليه فلا يجوز أن يقرر أحد تعطيل شبكة المناهج دون أن يقدم عنها أو عن بعضها بدائل، فلا يجوز الاستغناء عن منهج ما إلا بعد أن يظهر عدم صلاحيته. وعليه فـإن محاولـة تقصي مناهج الاجتهاد في تلك الرقعة الزمنية الفسيحة طولا وعرضا وعمقا يهدف إلى بيان الخطوط العريضة، والسمات الغالبة وأبرز خصائصها في كل مرحلة، قصد الاستفادة منها واستثمارها في إبراز معالم وضوابط لمنهج يتماشى مع مقتضيات المستجدات الحديثة وطبيعة الواقع المعاصر.

المطلـب الأول: كيفيـة التصدي للنوازل في عصـر النبـوة

الإفتاء في النوازل في عصر النبي ﷺ من حيث التشريع والإنشاء لله وحده سبحانه وتعالى، فلا حاكم إلا الله، قال تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ ﴾[1]، ودور النبي ﷺ هو بيـان الأحكـام، وتفسير النصوص، فكان هو يفتي أصحابه فيما يعرض لهم من وقائع ومستجدات في شؤون حياتم، لأنه مع وجود الرسول بينهم لا يجوز لأحد منهم أن يفتي لنفسه باجتهاده بل يرجـع إلى الـنبي ﷺ ليفتيهم.

قال ابن القيم: « أول من قام بذا المنصب الشريف سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبـيين عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده فكان يفتي عن الله بوحيه المبين، وكـان كما قال له أحكم الحاكمين﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ[2] ﴾ »[3].

ومما تجدر الإشارة إليه أن للرسول ﷺ صفات كثيرة كانت مصدر أقواله وأفعاله، كـان أول من اهتدى إلى النظر فيها وتعيينها هو "الإمام شهاب الدين القرافي" في كتابه "أنواء البروق في أنـواع الفروق"، فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بيان قاعدة تصرف رسول ﷺ بالقضاء وقاعدة تصـرفه بالفتوى وقاعدة تصرفه بالإمامة.[4]

---

(1) سورة النساء، من الآية176 .

(2) سورة ص، من الآية86.

(3) أعلام ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، 1/1.

(4) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب والشركة التونسية للتوزيع، تونس ص28 وما بعدها.

وإن تصرف رسول ﷺ **بالفتيا** هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى كما في غيره من المفتين[1]. فهو كالمترجم والموقع عن الله تعالى، وقد جمع ابن القيم فتاواه ﷺ ضمن كتابه مرتبة على أبواب الفقه، وإن تصرفه **بالقضاء** هو إنشاء وإلزام من قبله بحسب ما يسـنح مـن الأسباب والحجاج ولذلك قال:« إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض؟ فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقطع له قطعة من نـار »[2] دل ذلـك علـى أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللّحن بها.[3]

أما تصرفه **بالإمامة**، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وهذا ليس داخلا في مفهوم الفتيا ولا القضاء ولا الرسـالة، فنحن إذن، أمام ثلاث قواعد جامعة لتصرفات الرسول ﷺ ويمكن القول أنها من جهتين:

1- **جهة تكتسي صفة التحول والتغير**: وتشمل قاعدتين، قاعدة التصرف بالقضاء الذي صار مـن خصائصه النقض، وقاعدة التصرف بالإمامة. حيث يختلف الأمر هنا باختلاف الأوصاف والأحوال، وهنا نستطيع أن نلتمس نماذج للاجتهاد.

2- **جهة تكتسي صفة الثبات**، لا يطالها تبديل أو تغيير، وتشمل قاعدة تصرفه بالفتوى، أي تبليـغ حكم الله تعالى وبيانه للناس.

فمن الضروري بمكان إعادة دراسة سنة النبي ﷺ وترتيبها وفق هذه القواعد الثلاث أو بحسب الجهتين، فإن ذلك يساعد على التخفيف من حدة الاختلاف والخلاف بين المسلمين ومدار ذلك كله معرفة علم أسباب ورود الحديث.[4]

الفـرع الأول: اجتهـاد الرسـول ﷺ في النـوازل:

احتدم النقاش بين الأصوليين، هل يجوز للنبيﷺ أن يجتهد؟ فإن جاز له ذلك، هل يجوز أن يخطئ؟ **والراجح**: عند أهل العلم أن النبي ﷺ كان مأذونا له بالاجتهاد، وأنه عليه الصلاة والسلام قد اجتهد في بعض القضايا، وأنه عليه الصلاة والسلام أذن لأصحابه بالاجتهاد، وأنهم قد وقع منهم الاجتهاد في

---

[1] القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، 1387هـ، ص86، 87.

[2] صحيح البخاري رقم: 7169، ومسلم رقم: 1713 عن أم سلمة هند بنت أمية.

[3] القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى، مصدر سابق، ص87.

[4] د. أحمد بوعود، الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، دار السلام، ط1، 2005، ص18.

عصره ﷺ، بل قد وقع الاجتهاد منهم في حضرته، وليس ذلك خاصا بالنبي ﷺ بل كان غيره أيضا من الأنبياء متعبدا بذلك، ويدل عليه قوله تعالى:﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾[1]، وقوله أيضا: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[2]. وما يذكر بالتفهيم إنما يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي.[3]

الفرع الثاني: منهج الرسول ﷺ في النوازل:

أمّا المنهج الذي سار عليه النبي ﷺ في الإفتاء فيمكن تلخيصه فيما يلي:

1- أن الرسول ﷺ هو المفتي الأعظم والفيصل في كل المستجدات: فالنصوص تنهى عن الإفتاء بغير علم، منها قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ﴾[4]. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلا رِجَالاً نوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[5]، والمتأمل في هذه النصوص ومثيلاتها يجد أننا نفترض أولا وجود مجتمع يتشكل من أهل الذكر (**الخاصة**)، ومن غير أهل الذكر (**العامة**)، والرسول هو المفتي الأعظم في النوازل.

2- أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام في النوازل التي تقع، لم يكن ابتداء بل كان ينتظر الوحي فإذا تأخر الوحي عن الرسول اجتهد لبيان حكم الواقعة، فإن وافق الحق أقره الوحي على ذلك، وإلا بين الوحي له وجهة الحق في هذا الأمر، فمآل اجتهاده إلى الوحي تقريرا أو تغييرا. هذا وقد أوضح الإمام "ولي الله الدهلوي" الحالات التي لا تكون إلا بالوحي، والحالات التي يمكن فيها الاجتهاد، والحالات التي لا يكون بأي منها.[6]

3- للرسولﷺ الحق أن يستخدم كل الطرق التي يتوصل بها إلى فهم الحكم وإصدار الفتوى سواء كان ذلك من خلال القياس أو غيره، لأنه أعلم الخلق بشريعته وبفهم مقاصدها وتعيين المراد من النصوص ودلالتها.

---

(1) الأنبياء، من الآية78.

(2) الأنبياء، من الآية79.

(3) علي الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1406هـ. 3/140-141. و د. مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ص35.

(4) النحل، من الآية116.

(5) النحل، من الآية43.

(6) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، ط1355هـ، 1/128-129.

4- أنه ﷺ أرشد إلى ضوابط اجتهادية يمكن الاستدلال عليها من خلال الوقائع التي نزلت فلا تخلـو واقعة أجاب عنها النبي ﷺ من الإشارة إلى أداة اجتهادية بنيت عليها الفتوى فهمها الرسـول ﷺ من القرآن فاستعمل التمثيل وعلل الأحكام لفهم الفتوى؛ وكان يشاور أصحابه في النوازل خاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

5- أصاب النبي ﷺ في جل اجتهاداته إلا النزر القليل الذي بين الله له وجه الحق فيها وذلك تعليمـا لأمته كيفية استنباط الفتاوى والأحكام وشدّ أزر العلماء المجتهدين لولوج باب الاجتهاد لأنه حياة الشريعة وحيويتها.[1]

6- أوصى الرسول ﷺ أصحابه بالاجتهاد إضافة لاجتهاده، كما بين لهم أن الاجتهاد لا يكون إلا عن دراسة وتأمل وطول نظر؛ فإذا كان المجتهد ينال الأجر، فإن المتسرع في إصدار الفتوى دون تأمل وجهد يناله غضب الله تعالى وعقابه من ذلك حديث معاذ بن جبل الذي بعثه إلى الـيمن، ومـا روي عن عبيد الله بن أبي جعفر قال: قال رسول الله ﷺ: " أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم علـى النار"[2].

وفيما يلي بعض النماذج من اجتهاداته في النوازل:

1- في غزوة بدر أسر المسلمون بعضا من المشركين فقال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: "ما تـرون في هؤلاء الأسارى"، فقال أبو بكر: يا نبي الله بنو العم والعشيرة أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: "ما تـرى يـا ابـن الخطاب؟"، قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكـر، ولكـني أرى أن تمكنـا فنضرب أعناقهم. فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكني من فلان –نسيبا لعمر- فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ... فأنزل الله ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾[3]"[4].

ونستنتج من هذه الواقعة أمور منها:

أ/عرض القضية على طاولة النقاش ليبدي كل واحد رأيه، ولتكييفها لمعرفة الحكم المناسب لها.

(1) الشيخ حسين محمد الملاح، الفتوى، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 2001، 35/1.

(2) سنن الدارمي باب الفتيا وما فيه من الشدة، 69/1.

(3) سورة الأنفال، من الآية67.

(4) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، 138/3.

ب/ تعليل كل صحابي لرأيه وبيان مصلحة الإسلام والمسلمين، وبناء رأيه على علـم وفهـم للواقعة المعروفة.

قال ابن عاشور: "وهذه الآية تدل على أن لله حكما في كل حادثة، وأنه نصب على حكمه أمارة هي دليل المجتهد، وأن مخطئه من المجتهدين لا يأثم ثم بل يؤجر".[1]

2- ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال يوم فتح مكة أن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلـي، ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلّت لي ساعة من نار، لا يُختلى خلاها ولا يعضد شـجرها ولا ينفـر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرّف، فقال العباس: يا رسول الله إلاّ الإذخر[2] لصناعتنا وبيوتنا، فقال ﷺ إلا الإذخر".[3]

وفي هذا دلالة على علم الصحابة الكرام بأن هناك فتاوى مـن الرسـول ﷺ مصـدرها الاجتهاد وإلا لما جرؤ العباس على استثناء الإذخر، ثم إن موافقة الرسول ﷺ على هذا الاستثناء لما وجده فيه من فائدة للمصلحة العامة. قال القرافي: وهذا يدل على أنه لما بين له الحاجة إليه أباحه بالاجتهاد للمصلحة.[4]

وبالجملة فإن اجتهاد الرسول ﷺ في النوازل كان يعتمد على ضوابط علّمه الله تعـالى إياهـا وبذلك لا تخلو واقعة اجتهد الرسول ﷺ فيها، إلا وفيها إرشاد لمقصد شرعي أو قاعدة كلية، فكـان إنزال الحكم الشرعي على الوقائع بمنزلة الوحي، لأن الله عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وفيـه أيضا تعليم للصحابة ولمن يأتي بعدهم أسس الاجتهاد الصحيح.

فلم يترك الرسول ﷺ لأصحابه فقها مدونا، بل جملة من الأصول والقواعد لكلية مبثوثـة في نصوص القرآن والسنة، وفيها من قابلية التكييف في التطبيقات الجزئية على الحوادث والنوازل، مـا يمكن أن يتولد منه فقه عجيب السعة لا يُحدو لا ينضب.[5]

ومن أمثلة تلك القواعد التي حوتها السنة: - «على اليد ما أخذت حتى تؤديه »[6]

---

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، 77/10.

(2) الإذخر: نبات معروف عند أهل مكة طيب الرائحة يسقفون به البيوت بين الخشب، ويسدون به الخلـل بـين اللبنـات في القبور.

(3) أخرجه البخاري في الجنائز، 23/3 رقم:1349. ومسلم في الحج988/2 رقم:1355. وأبو داود في المناسـك 212/2 رقـم: 2017.

(4) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص436.

(5) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 1967-1968م، 151/1.

(6) أخرجه أبو داود رقم: 3561. الترمذي رقم: 1266. الحاكم: 542/2 كلهم في سمرة.

- « المسلمون على شروطهم»[1]

يقول الإمام ولي الله الدهلوي: "... وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطا من النصوص كما يظن، بل أكثره أن يكون علّمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع، والتيسير والأحكام في بين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون، ومنه حكم مرسلة ومصالح مطلقة لم يوقتها، ولم يبين حدودها ...". [2]

المطلب الثاني: كيفية التصدي للنوازل في عصر الخلفاء الراشدين

تربى الصحابة بين يدي رسول الله ﷺ، واستمدوا من هذه الصحبة الشيء الكثير، ليس في مجال الاجتهاد فقط، وإنما في سائر شؤون الدنيا والآخرة، فواكبوا نزول الوحي فيما استجد من نوازل، ونعموا بالتلقي والبيان من رسول الله ﷺ، فعلا وقولا وتوجيها أو تقريرا لما كان يحدث منهم رضوان الله عليهم فلم تكن بهم حاجة إلى إعمال الفكر في تفهم الأحكام المحتاجة إلى تبصر ونظر.

وبعد وفاة الرسول ﷺ اتسعت الفتوحات الإسلامية وامتد سلطانها إلى أمم وشعوب متباينة ذات نظم حضارية ومدنية وعادات تقليدية مما لم يكن معروفا في الجزيرة العربية.

وانتقل الصحابة من طور الاعتماد إلى طور الاجتهاد، لزوال ذلك المرجع، وحلول مخلفاته الدستورية، (القرآن والسنة)، محل بياناته الشفهية[3]، فتولدت من ذلك الحين ضرورة إلى الاجتهاد لا مناص منها تجاه النوازل.

الفـرع الأول: أهـم سمـات هـذا المنهـج:

الصحابة خير من فقه أن المقصود من التشريع مصالح العباد، لذلك اجتهدوا في فتاويهم وأحكامهم مستخدمين رأيهم فيما لا نص فيه، ليسدوا حاجاتهم من الفتاوى. ويمكن لنا أن نبرز ملامح هذا المنهج في النقاط التالية:

1- **طريقة كبار الصحابة في استنباط أحكام النوازل:**

فقد رسموا لأنفسهم الأصول والضوابط في معرفة أحكام المستجدات، فكانوا إذا عرضت لهم حادثة

---

(1) رواه أبو داود والحاكم في المستدرك، وأحمد في باب البيع ورمز السيوطي في الجامع الصغير إلى صحته، وقد حسنه الترمذي وضعفه النسائي، وقواه غيره. فيض القدير، 3213.

(2) الإمام ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، مصدر سابق، 140/1.

(3) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 156/1.

اتجهوا إلى كتاب الله تعالى لا يبغون عنه بديلا إذا وجدوا النص، وإذا اختلفـت آراؤهـم وتباينـت اتجاهاتم في أمر من الأمور، فإذا عثروا على النص القرآني عادوا جميعا إليه، وإذا لم يجـدوا نصـا في كتاب الله تعالى اتجهوا إلى السنة يتعرفون منها الحكم الشرعي ويفتون بمقتضاه. وإذا لم يجدوا نصا في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ اجتهدوا آرائهم.[1]

"وكان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينـهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، إن أعيـاه خـرج فسأل المسلمين فقال: أتاني في كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء، فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسـوله الله ﷺ جمـع رؤوس النـاس وخيـارهم فاستشارهم، فإن اجمع رأيهم على أمر قضى به." [2]

ويتضح من خلال هذا أن مظان الفقه في هذا العصر أربعة: الكتـاب والسـنة والإجمـاع والرأي، سواء أكان جماعيا أم فرديا، ونحن إذا تتبعنا مواضع استعمالهم للرأي وجدنا هـذه الكلمـة شاملة لأنواع من الأدلة التي تميزت بأسماء خاصة، وعلى العموم فهو أعم من مفهوم القيـاس. وقـد حصر الشيخ أبو زهرة نظرتم إلى الإفتاء بالرأي في أمرين: فمنهم من كان يفتي مجتهدا بالقياس مـع الأخذ بالمصلحة أحيانا كعبد الله بنت مسعود رضي الله عنه، ومنهم من كان يفتي مجتهدا بالمصلحة كسـيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه[3] إلا أن الشيخ السايس كان يرى أن منهجهم في الفتوى لم يكن ضمن إطـار ضيق، بل كان بمعناه الشامل الذي يشمل كل الأدلة التبعية.[4]

وعلى العموم فإنه لا يمكن أن نعثر على أية وثيقة علمية نظرية تتضمن لأهم الأدوات المؤهلة للإفتاء وفي النوازل خاصة[5]، إذ أن آرائهم مقيسة من فقه الرسول ﷺ، ومن اشتهر بالإفتـاء منـهم بالرأي كان ممن طالت صحبته مع الرسول ﷺ.

---

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2/14-15.

(2) سنن الدارمي، باب الفتيا وما فيه من الشدة، 1/69.

(3) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص23.

(4) السايس، تاريخ الفقه الإسلامي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص1990م.

(5) محمد قطب سانو، أدوات النظر الاجتهادي، المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م،ص23-26.

2- **عدم الاستفراد بأمر الاجتهاد في النوازل وجمع الناس له:**

فكانت القضايا المستجدة تطرح على طاولة النقاش ويتشاور الصحابة فيها فلا يقطعوا بـأمر حتى يبحثوا الأمر والأمثلة على ذلك عديدة منها:

أ- أن أبا هريرة ﷺ قال: "توفي رسولﷺ وكان أبو بكرﷺ وكفر من كفر مـن العـرب فقـال عمرﷺ: "كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلـه إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق الله، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتـهم عليه على منعها. قال عمرﷺ: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكـر ﷺ فعرفـت أنـه الحق". [1]

والملاحظ أن أبا بكر ﷺ لما اجتهد في هذه النازلة، ناقشه عمر ﷺ بحديث الرسول ﷺ لكن أبا بكر ﷺ جعل مانع الزكاة كتارك الصلاة.

ب- ذكر أن عمر خرج يطوف فسمع امرأة وهي تقول:

تطاول هذا الليل واخضـل جانبـه ... وأرقـني إذ لا خليـل ألاعبـه
فلولا حـذار الله لا شـيء مثلـه ... لزعزع من هـذا السـرير جوانبـه

فقال عمر ﷺ: فما لك؟ قالت: أغربت زوجي منذ أربعة أشهر وقد اشتقت إليـه، فقـال: أردت سوءًا؟. فقالت: معاذ الله، قال فاملكي على نفسك فإنما هو البريد إليه، فبعث إليه ثم دخل على حفصة فقال: إني سائلك عن أمر قد أهمني فأفرجيه عني، كم تشتاق المرأة إلى زوجهـا، فخفضـت رأسها فاستحيت، فقال: فإن الله لا يستحيي من الحق، فأشارت ثلاثة أشهر وإلا أربعة. فكتـب ألا تحبس الجيوش فوق أربعة أشهر. [2]

فعمر ﷺ بنى اجتهاده على جواب ابنته حفصة عن أمر لا يعرفه هو، وهكذا يبدو أن كـثيرا من أمور الاجتهاد لا يستطيع حاملو الفقه النظر فيها وحدهم، فلابد من دراية بأحوال وملابسـات القضية المعروضة للاجتهاد، ومعلوم أن حفصة لم تكن فقيهة.

يقول محمد بن الحسن الحجوي: "فمهما نزلت نازلة فزعوا إلى الشورى، فلم تصدر الفتـوى والحكم إلا عن تبصر وحكمة، ولذلك قلما يبقى الخلاف، بخلاف الزمن النبوي الذي كان الخلاف

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، 507/2.

(2) روى هذا الأثر البيهقي، في السنن الكبرى، كتاب السير.

فيه معدوما وبخلاف عصر من بعدهم الذي كثر فيه الخلاف، لانعدام الشورى في غالبه، فمجلس أبي بكر، وعمر وعثمان وعلي ﷺ كان مجلس تشريع وفقه واستنباط ومشاورة وخصوصا الأولون".[1]

3- **اختلاف الاجتهادات في المستجدات:**

رغم مبدأ المناقشة والمشاورة المعمول به، فإن الرؤى تختلف في تكييف النازلة وفهمهـا بـين الصحابة، وإن كان الأمر يستقر على حكم يعمل به، وقد كانت بذور هـذا الانقسـام في الفهـم والتـ يـل

موجودة منذ عصر النبوة، كما في قصة بني قريظة.[2]

وقد سجلت كتب الفقه الإسلامي وغيرها أن كبار الصحابة اختلفوا في كثير مـن المسـائل كاختلافهم في قول الرجل لامرأته "أنت علي حرام" نقل الإمام الرازي عنهم جملة فتاوى: [3]

أ- نقل عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر ﷺ أنه في حكم التطليقات الثلاث.

ب- نقل عن ابن مسعود ﷺ أنه في حكم التطليقة الواحدة إما بائنة أو رجعية على اختلاف بينهم.

ج- ونقل عن أبي كعب وعمر وعائشة ﷺ أنه يمين تلزم فيه الكفارة.

د- ونقل عن ابن عباس ﷺ أنه في حكم الظهار. [4]

ويرجع السر في اختلافهم في المستجدات إلى أمرين:

أ- اختلاف أمور الحياة في الأمصار المفتوحة، وتفاوت درجاتم في الاجتـهاد واسـتعمال الـرأي وتفاوت معرفتهم بأسباب الـ ول، وأسباب ورود الحديث، ونفسح الـال للإمام الدهلوي ليحدثنا عن أسباب اختلاف كبار الصحابة في فهم ما استجد من أحداث ووقائع: "أنم تفرقوا في البلاد وصـار كل واحد مقتدى ناحية من النواحي، فكثرت الوقائع ودارت المسائل، فاستفتوا فيها فأجـاب كـل واحد حسب ما حفظه أو استنبطه ... فعند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب.

ب- ومنها أن صحابيا سمع حكما في قضية أو فتوى ولم يسمعه الآخر؛ فاجتهد برأيه في ذلك وهذا على وجوه: **أحدها**: أن يقع اجتهاده موافقا للحديث ... **وثانيها**: أن تقع بينهما المنـاظرة ويظهـر الحديث بالوجه الذي يقع به غالب الظن فيرجع عن اجتهاده إلى المسموع ... **وثالثهـا**: أن يبلغـه

---

[1] محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، إدار المعارف بالرباط، ط1345هـ، 314/1.

[2] صحيح البخاري، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريضة ومحاصرته إياهم، رقم: 4119، ومسـلم رقـم: 1770.

[3] الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ، 78/2.

[4] لتفصيل هذه الأقوال. ابن قدامة. المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972م، 300/8.

الحديث، ولكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظن، فلم يترك اجتهاده، بل طعن في الحديث ... ورابعها: أن لا يصل إليه الحديث أصلا ... ومن تلك الضروب أن يروا أن رسول الله ﷺ فعل فعـلا فحمله بعضهم على القربة وبعضهم على الإباحة ... ومنها اختلاف السهو والنسـيان ... ومنـها اختلاف الضبط... ومنها اختلافهم في علة الحكم ... ومنها اختلافهم في الجمع بين المختلفين".[1]

وعليه فإن اختلافهم في الباعث كان له الأثر في اختلافهم في الفتوى، ثم إن الإفتاء في النوازل لا يكون مصدره إتباع الهوى، وإنما دليل عرفوه لأن مرجع خلافهم لم يكن نصا أو أثرا وإنما كـان مرجعه اختلاف رأيهم في الأصول العامة للتشريع.

4- الواقعية العملية:

فلم تكن تفترض الوقائع وحلولها، فكان الصحابة ﷺ لا يبحثون عن حكـم مسـألة إلا إذا تأكدوا أنا وقعت فعلا وفرضت نفسها عليهم، لأنم كانوا يكرهون فرض مسائل لم تحدث، لـذلك كان ما نقل عنهم من الفتاوى بالنسبة لمن جاء بعدهم قليل.

عن الزهري قال: "بلغنا أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يقول إذا سئل عن الأمر: أكان هذا فإن قالوا نعم قد كان، حدّث فيه بالذي يعلم والذي يرى، وإن قالوا لم يكن قـال: فـذروه حـتى يكون.[2]

الفـرع الثـاني: نمـاذج من فتـاوى الصحابـة في النـوازل:

المتتبع لفتاوى الصحابة ﷺ في النوازل يستطيع أن يلاحظ أنا فردية وجماعية، فالفتوى الفردية يكون موضوع الرأي فيها جزئي، يسأل أحدهم عن حكم حادثة فيجيب صاحبها، ورأيه في هـذا أحادي جزئي.[3] ومن أمثلة ذلك: سهم المؤلفة قلوبم، وتضمين الصناع.

أما الجماعية فإن موضوع الفتوى فيها يكون غير شخصي بل في موضوع يتعلق بالكافـة، أو يكون في تقرير قاعدة عامة ويكون في اجتماع عام أو اجتماع خاص بفقهاء الصحابة، ومن أمثلـة ذلك الفتوى في الخلافة في عهد أبي بكرﷺ ، الإفتاء في قسمة الغنائم بعد فتح الشام والعراق.

ومن أمثلة استجابة الخلفاء الراشدين للنوازل ما يلي:

---

(1) الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، راجعه وعلق عليه عبد الفتاح أو غدة، دار النفائس، بـيروت، ط3، 1986، ص23-30.

(2) الدارمي، السنن، 50/1.

(3) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، 23/2.

1- في عهد الخليفة أبي بكر رضي الله عنه:

أ- جاءته جدتان تطلبان الميراث، فأعطى الميراث أم الأم دون أم الأب. فقال: له رجل من الأنصار وهو عبد الرحمن بن سهل: يا خليفة رسول الله قد أعطيت الميراث التي لو أنا ماتت لم يرثها. فلما سمع أبو بكر قول الأنصاري جعل الميراث بينهما، يعني السدس[1]، أداه اجتهاده إلى أن الجد بمنزلة الأب[2].

ب- ثبت أن أبا بكر رضي الله عنه كان يقسم العطاء بين الناس بالتسوية، ولا يفضل أحدًا على أحد معللاً رأيه بأن الذين يعطون إنما أسلموا لله، وعملوا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا دار بلاغ[3].

2- في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

تميز هذا العصر باجتهادات بارزة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حوادث معينة تجلت فيها لهذا الخليفة العظيم عبقرية فقهية تصلح أن تكون دستورا لمنهاج الفقه الواقعي، ومن ذلك ما يلي:

أ- مسألة المؤلفة قلوبهم:

صنف المؤلفة قلوبهم جماعة من النّاس، كان النبي ﷺ يعطيهم من الصدقات ليتألفهم على الإسلام لضعف إيمانهم أو لعلو منزلتهم في قومهم ... وهم على أربعة أصناف: صنف: يتألفهم لمعونة المسلمين، وصنف: يتألفهم للكف عن المسلمين، وصنف: يتألفهم لرغبتهم في الإسلام، وصنف: يتألفهم لترغيب قومهم وعشائرهم في الإسلام[4].

لكن عمر رضي الله عنه ألغى سهمهم معللا ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾[5] وبأن الله تعالى أظهر الإسلام وقمع المشركين فلا حاجة للتأليف.

وادعاء أن عمر رضي الله عنه بتعطيله سهم المؤلفة قلوبهم قد خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله إنما هو ادعاء باطل وتصور خاطئ، إذ لا يملك عمر رضي الله عنه أو غيره أن يهدر حكما إلهيا أو يعطل أمرًا كان مقضيًا ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مبيناً ﴾[6].

---

[1] البيهقي، السنن الكبرى، الفرائض، باب فرض الجدة والجدتين، 235/6.

[2] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، 346/2.

[3] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: عصام الدارستاني، دار المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، ص201.

[4] المرجع نفسه، ص123.

[5] الكهف، من الآية29.

[6] الأحزاب، من الآية36.

وإنما يعزى أمر إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم إلى عدم توفر شروط تطبيق النص أو ما يعبر عنه في اصطلاح الفقهاء بزوال الحكم عند زوال الصفة، وثبوته عند ثبوتها بناء على القاعدة الأصولية "يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويعدم عند عدمه فيعلم أن ذلك الوصف علّة ذلك الحكم".[1]

ب- أرض السواد:

لما فتحت أرض سواد العراق وأراضي مصر سأله الصحابة قسمة هذه الأرض لأنها فتحت عنوة، والأراضي المفتوحة عنوة تدخل في عموم آية الغنيمة قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[2] لكن عمر رضي الله عنه رأى أن مستقبل المسلمين في هذه البلاد، وما تتطلبه من نفقات في تسيير إدارتها وتنظيم شؤونها، وتحقيق مصالح الناس فيها، يستدعي ابقاء هذه الأرض دون تقسيم على أن يوضع على أهلها ما يحتملون من خراج، وبذلك يكون حكم عمر رضي الله عنه في السواد أن يجعله فيئًا موقوفًا على المسلمين ما تناسلوا.[3]

ولا يفوتنا هنا أن نورد ملاحظة في غاية الأهمية أوردها العلاّمة مصطفى الزرقا عقب تعرضه لهذه المسألة: "هذا، ولا يخفى أن القرآن لم ينص على وجوب توزيع الغنائم الحربية حتى المنقولة منها بين المجاهدين الفاتحين، وإنما نصت آية الأنفال على مصارف معينة لخمس الغنائم.

وتوزيع الأخماس الأربعة الباقية على الغانمين إنما جاءت به السنة. وهذا النوع من السنة يعد –بحسب قواعد الشريعة- من **السياسة الشرعية والتدابير المصلحية** التي يفعلها النبي ﷺ بصفة ولايته العامة في الحكم والإدارة لا بصفة النبوة والتشريع، فلا تفيد حقا تشريعيا ثابتًا لا يتبدل كحكم النبي ﷺ للجدة بفريضة السدس في الميراث، بل إن لكل من يخلف النبي ﷺ في هذه الولاية العامة أن يلجأ إلى تدبير آخر عند الحاجة كما كان ذلك ممكنا للنبي نفسه ﷺ ".[4]

ج- الطلاق الثلاث:

أمضى عمر رضي الله عنه الطلاق الثلاث في مجلس واحد على خلاف ما كان عليه الأمر أيام النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وسنتين من خلافة الفاروق، إذ كان يُعد هذا الطلاق رجعيًا.

---

(1) الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي، مفتاح الأصول في ابتناء الفروع على الأصول، مكتبة الوحدة العربية، ص123.

(2) سورة الأنفال، من الآية41.

(3) أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة، بيروت، مرجع سابق، ص24-26.

(4) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 1/164-165.

لكن لما رأى الفاروق أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، رأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم، ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة وحرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره...وعلم الصحابةﷺ حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به.[1]

3- في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه:

أ- جمع القرآن:

في خلافة عثمانرضي الله عنه، اتسعت الفتوحات الإسلامية، وتفوق القراء في الأمصار، واختلفت القراءات باختلاف الأحرف التي نزل عليها القرآن، وكان أهل تلك الأمصار إذا التقوا في موطن من مواطن الغزو تعجب بعضهم من وجوه هذا الاختلاف، وتسرب الريب للناشئة التي لم تدرك الرسولﷺ. واشتد الكلام حول فصيحها وأفصحها، وهذا ما حدث في أرمينية وأذربيجان فأمر عثمانرضي الله عنه بجمع القرآن وحمل الأمة الإسلامية على حرف واحد من الأحرف السبعة.[2]

وكان إلزام الناس بقراءة القرآن على حرف واحد لئلا ينتشر التفرق والاختلاف في القرآن، كما اختلف أهل الكتاب في كتبهم، وكان جمع أبي بكر له لئلا يذهب أصله، فكانا أمرين مختلفين لسببين متباينين.[3]

ب- ضوال الإبل:

أما ضوال الإبل فقد أمر عثمانرضي الله عنه بتعريفها ثم بيعها، وإذا جاء صاحبها أخذ ثمنها، وهذا اجتهاد منهرضي الله عنه لم يكن في عصر الرسول ﷺ ولا في عهد الخليفتين أبي بكر وعمررضي الله عنهما إذ كان الناس في تلك الفترة يتركون ضوال الإبل ولا يأخذونا حتى يجيء صاحبها فيأخذها. روى الإمام مالك أنه سمع ابن شهاب يقول: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة، تناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمانرضي الله عنه أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها.[4]

4- في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

بالرغم من الخلاف في الظروف السياسية التي ارتبطت بخلافته بينه وبين معاوية، وما أعقبه من

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 3/35-36.

(2) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، 6/184.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر، 2/1039.

(4) الإمام مالك، الموطأ، رقم: 1447.

حروب، فإن عليًا كرم الله وجهه لم يجد في ذلك مانعًا يمنعه من تسيير شؤون رعيتـه، والاسـتجابة لمسائل كثيرة احتاجت إلى فقهه، من هذه المسائل:

- تضمين الصناع:

اشتهر عنه ﷺ القول بتضمين الصناع بعد أن ظهرت الخيانة والخديعة من بعـض النـاس، وانعدمت الصيانة والمحافظة على الأشياء التي أؤتمنوا عليها، فقد ثبت أنه ﷺ قال "لا يصلح الناس إلا ذاك" فالناس لهم حاجة إلى الصناع وهم يغيبون عن الأصنعة في غالب الأحوال، والأغلـب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحـد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك ميثاق على الخلق، وإما أن يعملـوا ولا يضـمنوا ذلـك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانـة، فكانـت المصـلحة التضمين، وهذا معنى قوله "لا يُصلح الناس إلا ذاك".[(1)]

ومن خلال ما سبق، فلا يخفى على ذي بصيرة أن الخلفاء الراشدين كانوا مجتهـدين مفـتين لأنهم تصدوا للإمامة، وكانوا يفتون في زمنهم ويقضون، ويحكمون وينفذون، وضابط المفتي في زمن الصحابة على حد تعبير الإمام الجويني: "أنه من تصدي للفتوى في زمن وشاع ذلك"[(2)]، وكـذلك قول الغزالي: "أنه من تصدى للفتوى في أعصارهم ولم يمنع عنه"[(3)].

وإذا اعتمدنا هذا الضابط فإننا نجد أن الفقهاء من الصحابة الذين اشتهروا بالفتـاوى ليسـوا كلهم سواء في عدد الفتاوى، فمنهم المكثر، ومنهم المتوسط، ومنهم المقل.

والذين يمكن استنتاجه في هذا الدور التشريعي جملة من الملاحظات البالغة الأهمية التي يجـب لفت الأنظار إليها:

1- قدرتهم على فهم وشرح نصوص القرآن والسنة وكان مستندهم في ذلك أمور منها:

أ-**الملكة اللسانية:**فإن القرآن الكريم نزل بلغتهم، والرسول ﷺ من أنفسهم، فهم أعلم الناس بلغة القرآن والحديث.

ب-**الملكة التشريعية:**فقد تكون لديهم من الممارسة للتشريع ملكة استطاعوا أن يتوصلوا بها إلى فهـم النصوص.

---

(1) الشاطبي، الاعتصام، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 119/2.

(2) الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيـة، الكويـت، ط1، 1989م، 1333/3.

(3) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 12/1.

ج- **معرفتهم بأسباب النزول في القرآن:** وخاصة ورود الحديث، وقدرتم على التمييز بين ما صدر عن النبي ﷺ بصفة **مبلغًا ومبينًا** لأحكام الله تعالى، وهذا قسم لا يعترضه التغير، فالقرآن هو المنشـئ للأحكام، والحديث مبين لها. وما صدر عن النبي ﷺ بصفته **قاضيًا،** أو إمامًا للمسلمين، وهذا قسـم يعتريه التغير والتبدل باختلاف الأحوال والعوائد والواقع. وعدم إدراك هذا الفرق كان له انعكاسات خطيرة في الإفتاء في النوازل.

د- إطلاعهم على حكمة التشريع، فلم يقفوا عند ظواهر النصوص.

2- قدرتم على فهم الواقع وتغيراته وانعكاس ذلك في تصديهم للنوازل والأمثلة السابقة أكبر شاهد على ذلك، تحقيقا لمبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

3- كان تقديرهم لفتاواهم أنا آراء فردية، وما كان واحد منهم يلزم الآخر أو أي مسـلم بفتـواه وكثيرا ما كان يخالف بعضهم بعضاً، والوقائع التي اختلف الصحابة في أحكامها كثيرة، وأدلتهم على آرائهم تدل على مبلغ حريتهم في البحث.

قال ابن حزم: "قال أبو محمد: فقد ثبت أن الصحابة ﷺ عنهم لم يفتوا برأيهم علـى سـبيل الإلزام ولا على أنه حق، ولكن على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه، أو على سـبيل صـلح بـين الخصمين".[1]

ولنا أن نتساءل بعد هذا، من أين اكتسبت فتاوى الصحابة الاجتهادية هذه الدلالة التشريعية الإلزامية عند البعض، وفي عصرنا الحاضر؟ والصحابة أنفسهم لم يلزموا با أحدًا من المسلمين.

4- أن نشأة الفقه الإسلامي كانت في نفس الوقت الذي ولد فيه الفقه الإسلامي، وأنه أثـر عـن الصحابة تدوينهم لمسائل فقهية، فلا معنى لما ذهب إليه يوسف شاخث "Joseph Schacht" من أن التدوين الفقهي بدأ بعد سنة 150هـ، فقد دحض الأستاذ الدكتور فؤاد سزكين، هذا الإدعـاء في كتابه "تاريخ التراث العربي" بسوق الحقائق التاريخية.[2]

المطلـب الثالث: كيفية التصدي للنوازل في عصر المدارس الفقهيـة

تفرق علماء الصحابة في بداية خلافة عثمان بن عفان ﷺ في الأمصار، واستوطنوها بعـد أن كان عمر يمنعهم من مغادرة المدينة لكي يتمكن من استشارتم في النوازل. ومع اتساع رقعة الإسلام،

---

(1) ابن حزم، الإحكام، في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ص788.

(2) أحمد يامان، مقال: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مجلة الاجتهاد، عددان57-57، دار الاجتهاد للأبحاث والنشر، بـيروت، لبنان، السنة15 . 2003م

دخل في الإسلام عدد عظيم من الفرس والروم وغيرهم، وكان لكل طائفة من هؤلاء ثقافة تخالف إلى حد ما ثقافة غيرها، وكان لهذا التمازج أثر في تلاقح الأفكار وانضاج العقول، وتنمية الذهن، وأثـر ذلك يظهر في فتاوى الفقهاء.

ولما لم تكن النصوص القرآنية والنبوية تفي بعباراتا، وصريح دلالاتا بكل ما جدّ ويجد مـن الحوادث والوقائع، كان من الطبيعي أن تتسع دائرة الاجتهاد، وكثرت المسائل المتهد فيها، في البلاد المفتوحة وبخاصة العراق فقد كانت مجالا مفتوحا لتيارات فكرية ونوازل جديدة، لذلك كان الطـابع العام والفقه في هذه البيئة الاعتماد على الرأي، وربط الأحكام بالعلل وتحري غايات الشريعة، وضبط القواعد.

أما موطن المسلمين الأول الذي يمثل البيئة التي قلت فيها الحوادث الجيدة، فقد حافظت على المنهج الاجتهادي لفئة من الصحابة عرفت بالتزام النصوص والبعد عن الرأي كعبد الله بن عمـر رضي الله عنه، وزيد بن ثابت رضي الله عنه.

الفـرع الأول: نشـوء المـدارس الفقهيـة.

قال ابن القيم: "الفقه انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود رضي الله عنه بالعراق، وأصحاب زيد بن ثابت رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنه بالمدينة، وأصحاب ابن عباس رضي الله عنه بمكة، ..."[1] ففضل هؤلاء وغيرهم دارت عجلة الفقه دورتا المذهبية، فأدى أولاً لظهور مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي:

1- مدرسة أهل الحديث:

اتخذت من المدينة موطنا لها، وكان واضع الحجر الأساسي لها عبد الله بن عمـر رضي الله عنه وأهـم العوامل التي أدت إلى ارتفاع بنائها وتميزها: [2]

- وفرة ما بأيدي أهل المدينة من الأحاديث والآثار، وفتاوى الصحابة، مع قلة ما يعرض عليهم من الحوادث والنوازل.
- تأثرهم بطريقة شيوخهم، كعبد الله بن عمر رضي الله عنه، مع تمسكهم في فتاواهم بالآثار.
- عدم اتساع مظاهر الحضارة عندهم، وقربهم من حياة البداوة مع كراهيتـهم السـؤال عمـا لم يحدث.

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق1/23.

(2) مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ص76.

2- مدرسة أهل الرأي:

تكونت جذور هذه المدرسة في المدينة من خلال منهج بعض الصحابة الذين كان يغلب عليهم منهج الرأي في اجتهادهم وعلى رأسهم عمر بن الخطاب ﷺ الذي كان يجمع بين **النص وروحه**، وتأثر بمنهجه عبد الله بن مسعود ﷺ الذي استوطن الكوفة، ومن خلال منهجي عمر وابن مسعود ﷺ أخذت تتضح معالم هذه المدرسة في العراق وخاصة الكوفة.

وأهم عوامل نموها وترعرها:

أ- قلة الحديث في العراق، قال ابن خلدون: "وكان الحديث قليلاً في أهل العراق لما قدمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي".[1]

ب- كثرة النوازل، لأن دولة الفرس قد خلقت في العراق أنواعًا من المعاملات والعادات والنظم مما لا يعهد منه في الحجاز، يقول أحمد أمين: "إن العراق قطر مدن كما علمت، قد تأثر إلى درجة كبيرة بالمدينة الفارسية واليونانية، والمدينة تضع تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع لا يقاس بما القطر البدوي، وما في حكمه، فإذا انضم إلى ما وصل إليهم من الحديث أنتج ذلك لا محالة إعمال الرأي".[2]

ج- شيوع وضع الحديث مما أدى إلى لزوم إعمال الرأي.

الفرع الثاني: السمات المشتركة التي واكبت معالجة النوازل:

1- ذهاب الشورى وحلول الاستبداد:

خصوصا في عصر بني أمية فقد قصروا أنفسهم على النواحي السياسية، من قمع الثورات الداخلية، والفتوحات الخارجية، وتركوا العلماء يدرسون ويصنفون كأن السياسة منفصلة عن الدين، مما أدى إلى تخوف العلماء من هيمنة السياسة على مجالس الاجتهاد الجماعي، حيث أن السلطة بعد الخلافة الراشدة قد آلت إلى ملوك وأمراء بعضهم لا يتورع من هيمنته على المجالس الاجتهادية، فتخوف العلماء من التجمع في شكل هيئة أو مجمع، قطعًا للطريق أمام بعض السلاطين، ومن يدور في فلكهم من أشباه العلماء في أن يسيطروا على تلك الهيئة أو المجمع.[3]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004م، ص445-446.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، ص241.

(3) عبد المجيد السوسرة، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، الإصدار62، ص52-53.

كما أن العلماء تخوفوا من أنْ تنقلب هذه الهيئة إلى ما يشبه السلطة الكنسية التي لا تعتبر أي اجتهاد يصدر من غيرها، وهذا يتنافى مع مقررات الشريعة الإسلامية التي فتحت باب الاجتهاد لكل قادر[1]، وقد أخبر النبي ﷺ بهذه التحولات في عدد من الأحاديث منها قوله ﷺ : "لينقض عرا الإسلام عروة عروة، وكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضا الحكم، وآخرهن: الصلاة".[2]

وقد عانى كبار الفقهاء من بطش الحكام، وانعكس ذلك في توجيه الفتوى في النوازل. من ذلك أن الإمام مالك رأى أن بيعة المنصور كانت بالإكراه، وليس على مستكره بيعة. فكان يكثر من حديث النبي ﷺ: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"[3]، أي في إكراه، لأن الناس كانوا يَحلفُون بطلاق أزواجهم إن هم نقضوا بيعتهم فما زال يعذب حتى انخلعت كتفه.

2- **التصدي للنوازل الطارئة التي كانت نتيجة اتساع رقعة الإسلام**:

فقد بذل الفقهاء جهودا كبيرة، فرجعوا إلى مصادر التشريع، واستمدوا من نصوص الشريعة وروحها علامات دلائل واستنبطوا منها أحكاما تعالج ما طرأ من المشكلات والمصالح، وتضع لها الحلول المناسبة.

3- حرية الرأي:

على الرغم من كل مظاهر الاستبداد التي قد يلاحظها الباحث في هذا العصر، إلا أنه كان عصر ازدهار العلم، وحرية الرأي، ونماء الفتوى مع تجدد الوقائع، ومقتضيات العمران والحضارة، ولم يقف نشاط العلماء، عند حدود الإفتاء في المستجدات، بل افترضوا ما لم يقع، وما ذلك إلا لاستقرار أمورهم، وانتظام وضعهم الاقتصادي.

فمن خلال هذه الحرية، انتقد الأئمة الفقهاء بعضهم بعضًا نقدًا علميًا صافيًا، وفي حرية تامة من إبداء الرأي الذي لا يخشى صاحبه أن يتعرض لسوء بسببه. [4]

وكان من أسباب انتصار حرية الرأي، أن الدولة لا تلتزم مذهبًا معينا في الفقه تفرضه، ولقد كانت المسألة الواحدة تعرض على الفقهاء، فتأخذ أكثر من حكم. وكان الناس أيضا لا يلتزمون مذهبًا بعينه، فهذه الحرية في الرأي أعطت الفقه ثروة عظيمة، وأمدته بحرية ونشاط.

---

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1998م، ص376.

(2) مسند الإمام أحمد، رقم: 22214، 251/4.

(3) سنن ابن ماجة، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، 659/1.

(4) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، 164/2.

4- التوسع في المصادر:

لمْ يبدأ الفقهاء في هذا الدور من فراغ، وإنما انطلقوا من حيث انتهى سابقوهم، ثم اجتهـدوا وفق الأسس التي فقهوها، فكانت مصادر التشريع في عصر الفقهاء، الكتاب الحكيم ثم السنة، وفتاوى الصحابة والإجماع والقياس، أما بقية المصادر من استحسان ومصـالح مرسـلة، وسـد للـذرائع واستصحاب حال، وتحكيم للعرف، فقد كانت محل خلاف في كيفية الأخذ بها أو ردها.

قال القاضي عياض: « جاء بعد الصحابة التابعون، فنظروا في اختلافهم وبنوا على أصولهم، ثم جاء من بعدهم العلماء، والمفتون من أتباع التابعين، والوقائع قد كثرت، والنـوازل قـد حـدثت والفتاوى في ذلك قد تشعبت فجمعوا أقاويل الجميع، وحفظوا فقههم وبحثوا عن اختلافهم، واتفاقهم، وحذروا انتشار الأمر وخروج الخلاف عن الضبط، فاجتهدوا في جمع السـنن، وضـبط الأصـول، وسئلوا فأجابوا، وبنو القواعد، ومهدوا الأصول، وفرعوا عليها النوازل».[1]

فانتهى إليهم علم الأصول والفروع، والاختلاف، والاتفاق، وقاسوا على ما بلغهم ما يـدل عليـه ويشبهه.

5- وجود ملكات ومواهب:

فهذا العصر الذهبي ظهر فيه أعلام لهم مواهب، وساعدتم البيئة التي عاشوا فيها على استثمار هذه المواهب فتكونت الملكة الفقهية لدى الكثير كأصحاب المذاهب الفقهية، أضف إلى ذلك عنايـة الخلفاء في العصر العباسي بالفقه والفقهاء.

6- تحديد العلماء للأطر العامة للنظر في النوازل:

ومرجعية ذلك كله ما وضحه النبي ﷺ لصحابته ﷺ عندما تحدث لهم حادثة من ذلك:

- ما قاله النبي ﷺ لمعاذ لَما بعثه قاضيًا إلى اليمن.[2]

- ما رواه الإمام الشعبي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لَما كتب إلى شريح يقول له:«إذا وجدت شـيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإذا أتى شيء أراه قال ليس في كتاب الله ولـيس في سـنة رسول الله لم يقل فيه أحد قبلك فإنْ شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإنْ شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيرًا لك»[3]

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، مصدر سابق، 1/77-78.

[2] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، مكتبة الرشد، الرياض، ط1/1409هـ، 4/543.

[3] أخرجه الدارمي في سننه، 1/60. وابن عبد البر في بيان العلم وفضله، 2/847.

ويعقب ابن عبد البر بعد ما سرد هذه الآثار وغيرها في باب سماه "اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول نازلة".

الفـرع الثالـث: منهـج المذاهـب الفقهيـة في التصدي للنـوازل:

قبلَ التعرض لمنهج المذاهب الفقهية؛ يجب الإشارة إلى أمرين:

أولهـا: أنهُ بظهور مدرسة الرأي، ظهر لكل اتجاه منهج خاص في التعرض للنوازل يمكن تلخيصـه فيما يلي:

أ) مدرسة الرأي: وتمثل منهجهم في:

1- كثرة تفريعهم الفروع حتى الخيالي منها، فقد أثر عن الإمام مالك لما عرضت عليه مسألة «هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق».[1]

2- قلة روايتهم للحديث بسبب اشتراطهم فيه شروطا لا يسلم معها إلا القليل، ولقد غـالى منهم، فرأى عدم الأخذ بالحديث مُطلقاً، فقالوا: « لا نترك كتاب الله الثابت المقطوع به لمثل هذا الحديث المشكوك فيه».

3- عنايتهم بالبحث عن العلل والمقاصد في الفقه والتشريع.

ب- مدرسة الحديث: وتمثل منهجهم في:

1- اتجاههم إلى حفظ أحاديث النبي ﷺ وفتاوى الصحابة، ووقوفهم في الفتوى عند الروايـة غالبًا.

2- صحة ما يرونه من الحديث، لاستيثاقهم منها.

3- وقوفهم عند ظواهر النصوص، من غير بحث عن عللها في الأعم الأغلب.

4- قلة تفريعهم الفروع، وكراهيتهم السؤال عن مسائل لم تقع بعد.

وقد صور الإمام الشاطبي منهج الاتجاهين قائلا: « فأصحاب الرأي جردوا المعاني، فنظروا في الشريعة بها، واطرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جردوا الألفاظ، فنظـروا في الشـريعة بـها، واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتـل واحدة من الفريقين إلى النظر فيمـا نظـرت بـه الأخرى، بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة».[2]

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص241-242.

(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 230/1.

ثانيهما: أن الفقهاء الذين تولوا مهام الاستنباط، منهم من كان يجتهد لنفسه، ولم يتيسر له من الأتباع من ينشر مذهبه، ومنهم من تيسر له ذلك، فانتشر بين الناس، وسأقتصر على المذاهب الفقهية الأربعة للأسباب التالية:

1) سرعة الاستجابة للمذاهب الفقهية مع سرعة انتشار منهجها، في حين أن المذاهب الفقهية المندثرة كمذهب الأوزاعي وداود الظاهري، والطبري سرعان ما اندثرت مع مرور الزمن.[1]
2) جل آراء المذاهب الفقهية التي لم يُكتب لها الانتشار احتوتا المذاهب الفقهية المعتمدة.
3) يعتبر الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، فقهاء حديث وأثر، فهم الذين تلقوا فقه أهل المدينة، وحملوا علومهم، أما الإمام أبو حنيفة فهو وارث فقه "أهل الرأي" ومقدم مدرستهم في عصره.[2]

1) منهج الإمام أبو حنيفة النعمان:

كان عصر الإمام أبي حنيفة عصر نشاط فكري، وتحليل لطبيعة التمعات التي انضوت تحت لواء الإسلام، كما أن الإمام الأعظم أبا حنيفة كان يتمتع بملكات علمية عالية وقدرات ابتكارية مستقلة، ورغم ذلك فإنه لم يؤثر عنه أنه وضع تصنيفا لأصول استنباط الفتاوى والأحكام، إلاّ أنه كان يملك خطة تشريعية واضحة الدلائل، ومنهجًا اجتهاديا خاصًا، يعتمد على التعمق في دراسة النصوص، ولا يقف عند ظواهرها بل يبحث عن عللها، ومقاصدها الشرعية، ويجري أحكام النوازل على مقتضاها.

وقد حدد منهجه بقوله: « إني آخذ بكتاب الله تعالى إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثُم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سرين وسعيد بن المسيب فلي أن أجتهد كما اجتهدوا »[3]، ويمكن أن نلخص منهجه كالتالي:

1- القرآن الكريم:

كان رضي الله عنه إذا وردت عليه مسألة نظر في كتاب الله لأنه المصدر الأول للتشريع قطعي الثبوت، حجة لا يجوز العدول عنه بحال، ويشاركه في ذلك سائر الأئمة وإن اختلفوا معه في فهم

(1) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص446-447.
(2) طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ط1986م، ص91.
(3) الموفق المكي، مناقب أبي حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ، ص430.

بعض مدلولاته وطرق الاستنباط منه.[1]

2- السنة:

غالي بعض المحدثين على الإمام أبو حنيفة واتموه بتقديم الرأي على السنن والآثار، وإن مـا تمسك به من السنن والآثار ما هو إلا أحاديث ضعيفة. [2]

وعند التحقيق يتبين أن ما يقال أن الإمام أبا حنيفة لم يبن مذهبه إلا على سبعة عشر حديثا، قول باطل مردود، وهو من صنيع حاسديه، قال ابن عبد البر: « كان أبو حنيفة يحسـد لأمامتـه، وينسب إليه ما ليس فيه، ويختلق عليه مالا يليق، وقد أثنى عليه جماعة من العلماء وفضلوه».[3]

وقد كان لأبي حنيفة منهج خاص في العمل بخبر الآحاد يتمثل فيما يلي:

أ/ ألا يخالف الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة، لأن هذه الأدلة أقوى من خبر الآحاد.

ب/ ألا ينكر الراوي أنه رواه، لأنه بإنكاره خرج الحديث من أن يكون حجة[4]، وكـذا معارضة فعل وفتوى الراوي فيما يرويه.

ج/ ألا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم به البلوى ويحتاج الناس إلى بيانه.

وإذا كان أبو حنيفة يتساوى مع غيره من المتهدين في الاعتماد على السنة، وفي رد ما لا يوثق منها، فلم خص المذاهب الحنفي وحدد بالهجوم؟

إن السبب يرجع إلى الظواهر الآتية:

1) تكون طائفة المحدثين وتجمعهم وبروزهم إلى المتمع كمدرسة لها تخصصاتا واهتماماتا، ممـا أضفى عليها ملامح خاصة تميزهم عن غيرهم. وهؤلاء المحدثون ممن لا قدرة لهم على النظـر العقلي لم يكن في استطاعتهم الثبات أمام المدرسة العقلية الافتراضية إذا حدثت منـاظرة في المسائل الخلافية، بل كانوا يصدمون بما يرونه من اعتزاز هذه العقلية بنفسها، وجرأتا علـى النقد والموازنة، فيسرع إلى نفوسهم الظن بمخالفة هؤلاء للسنة. [5]

---

[1] البخاري عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزودي، علق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م، 74/1-75.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر سابق95/1.

[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مصدر سابق148/2

[4] السرخس، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ، 3/2.

[5] عبد الميد محمود عبد الميد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخـانجي، ط1979م، ص69.

2) معاصرة فرقة المعتزلة لنشأة المذهب الحنفي. يضاف إلى ذلك أن أبا حنيفة نفسه لم يعتزل معركة الكلام التي كانت محتدمة بين المعتزلة والخوارج وغيرهم.

3) أن البيئة والثقافة كان لها الأثر في استنباط أحكام ما جَد من الأحداث، مما لا تتناوله النصوص بطريق مباشر، وأبو حنيفة اشتغل بعلم الكلام حتى غلبت عليه الثقافة الكلامية، فكان لابد أن ينطبع فقهه بطابع استخراج العلل، وربط الفروع بعضها ببعض.

3- الإجماع:

كان الإمام يعتبر الإجماع أصلاً من أصول فقه، يبني عليه اجتهاده وفتياه بنوعيه الصريح والسكوتي، ثُم إن الأحناف لم يقيدوا الإجماع بكون المجمعين هم الصحابة فقط، أو عشرة النبي ﷺ، أو أنه مقيد بإجماع أهل المدينة ولا يعتد بخلاف غيرهم. [1]

4- فتوى الصحابة:

أشار أبو حنيفة إلى أن من بين أصول منهجه في استنباط الفتيا اعتماده على فتاوى الصحابة، فبين أنه إن لم يجد حكم النازلة في الكتاب والسنة اعتمد على قول الصحابة، ومن هذا يتبين أن الإمام يأخذ بقول الصحابي ويعتبره حجة واجب الاتباع، أما فتوى التابعين فلم يكن ينظر إليها على أنها واجبة الإتباع، لذلك قال: وإذا جاءت الفتوى عن التابعين زاحمناهم.

5- القياس:

كان أبو حنيفة إذا عرضت عليه الواقعة ولم يجد لها حكما في النصوص أو الإجماع أو فتاوى الصحابة اجتهد رأيه واستنبط حكمها من خلال القياس. فمنهجه في فهم النصوص أنه لا يكتفي بمعرفة ما تدل عليه من أحكام، بل يتعرف على البواعث والأسباب التي تؤثر في الأحكام لأنه على مقتضاها يستقيم القياس، ومنهجه في القياس يقتضي تقديم القياس الجلي على الخبر الواحد المعارض له. [2]

6- الاستحسان:

ومن بين أبرز سمات منهج الأحناف اعتمادهم على مبدأ الاستحسان وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. قال تلميذ أبي حنيفة "محمد بن الحسن":«كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال استحسن

(1) أبو زهرة، أبو حنيفة حياته –آراؤه وفقه-، دار الفكر العربي، مصر، ص350-352.

(2) طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، مرجع سابق، ص95.

لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيدعون جميعا ويسلمون له».[1]

7- العـرف:

إن خصوصية مذهب أبي حنيفة تتجلى في اعتماده العرف واعتباره من الأصول التي يبنى عليها التشريع[2]. وإن اعتماد أبي حنيفة على العرف السليم، واعتباره أصلاً بعد كتاب الله وما صح عـن رسوله، هو الأصل في طبيعة التشريع ويقول السرخسي: «إن أبا حنيفة يعتبر العرف فيما لم يرد نص بخلافه».[3]

الفقه الافتراضي "الفتاوى التقديرية":

لم يقف أبو حنيفة عند حدود الواقعات المعاصرة له، بل كان وأصحابه يكثرون من فـرض الفروض، وتقدير الوقائع، وتصور الحوادث التي يّتصور وقوعها. وعند التحقيق نجد أن جذور هـذا المنهج اقتبسه الإمام من أساتذته علماء مدرسة الرأي، وهذا النوع من الفتاوى التقديرية كان ضـئيلا نسبيًا في عهد علماء مدرسة الرأي، إلا أن الإمام نماه بما أكثر من التفريع والقياس واستخراج العلـل من النصوص.

تعريف الفقه الافتراضي:

الفقه الافتراضي هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعـد مـن الحـوادث والنوازل المقدرة. مثاله: ما كان حين نزل قتادة الكوفة، فقام أبو حنيفة فسأله: يا أبا الخطاب ما تقول في رجل غاب عن أهله أعوامًا، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟ وكان أبو حنيفة قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأي نفسه ليخطأن، فقال قتادة: ويحك أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا قال: فلم تسألني عمّا لم يقع؟ قال أبو حنيفة: « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله... ».[4]

والفقه التقديري كان مثار خلاف بين العلماء، والكارهون له هم امتداد لمـن كرهـه مـن الصحابة والتابعين. وعلى هذا الطريق كان فقهاء أهل الحديث يحذرون من الافتراضيين، ويطلقـون

---

(1) وهبه الزحيلي، أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، 447/2.

(2) حسن السايح، الإمام أبو حنيفة رائد قواعد التطور في الفقه والتشريع، مجلة الدراسات الإسلامية، مجمع البحوث الإسـلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، عدد خاص عن الإمام أبو حنيفة عدد، 1، مجلد37، إسلام آباد، باكستان، الربيع والصـيف (ينـاير-يوليو)2003م، ص129-133.

(3) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، 17/9.

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 348/13.

عليهم تسميات عدّة مثل: "**الأرأيتيين**".

وهما يمكن ملاحظته حول هذا الاتجاه في الفقه ما يلي:

1- لا شك أن أبا حنيفة لم يبتدع فرض المسائل، بل كانت موجودة قبل ذلك، وعند التحقيق يتضح أن ما ذهب إليه الحجوي: بأن أبا حنيفة هو الذي أحدث الفقه الافتراضي، وبالتالي زاد الفقه نمـوًا وتضخما، حتى قالوا إنّه وضع ستين ألف مسألة وقيل ثلاثمائة مسألة[1]، غير مسلم به، فقـد ذهـب محمد أبو زهرة إلى تخطئة الحجوي قائلا: « إن أبا حنيفة لم يحدث الفقه الافتراضي، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه، وأن الفقه التقديري وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأي» واستدل بأن الشعبي كـان يشكو من أن الفقهاء في دراساتم يقولون: «أرأيت لو كان كذا، » وهو التقدير والفرض، وكـان يسميهم الأرأيتين والشعبي قد مات قبل أن
ينضج فقه أبي حنيفة، حين توفي سنة109هـ. [2]

2- إن تقدير المسائل غير النازلة هو نازلة مادامت ممكنة، وهما يقع بين الناس أمر لابد منـه لـدارس الفقه، بل ولا بد منه لنمو الفقه واستنباط قواعده، في حدود الممكن القريب الوقوع، ويعلق الإمام أبو زهرة على قول أبي حنيفة: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله... » قائلاً: «هذه وجهة نظر أبي حنيفـة في اتجاهه إلى الفرض والتقدير، والواقع أنه ما اندفع إلى الفرض والتقدير لذلك فقط، بل كان التقـدير نتيجة لتعمقه في فهم النصوص، وعمله على اطراد عمومها، وتعميم الحكم في كل ما تتـوافر فيـه عللها»[3]. وبالتالي فإن الفقه التقديري من هذه الناحية كان له دور كبير في إيجاد حلول استشـرافية للنوازل التي لم تقع بعد.

3- الافتراض بالصورة السابقة لم يدم طويلاً، فقد أخذ التقدير يتجه إلى غير المعقول كـأن يبحـث الفقهاء في آثار تحول الإنسان حيوانًا، أو تشكيل الجن بأشكال الإنسان، يقول الحجوي: «إن أهـل المائة الثالثة قد أكثروا من فرض مسائل لا يتصور العقل السليم وقوعها فأكثروا من التفريع، وبسبب ذلك ضخم علم الفقه»[4]، وذكر مسائل هما يستحيل وقوعها عادة منها مثلا: لو وطئ الخنثى نفسه فولد هل يرث ولده بالأبوة أو بالأمومة أو بهما؟.

---

(1) محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مصدر سابق1/439.

(2) أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص230.

(3) المرجع نفسه، ص231.

(4) محمد بن الحسن الحجوي، المصدر السابق، 1/352.

4- لم يبق الافتراض قِصرًا على مذهب الأحناف، فلكثرة الحوادث وعدم تناهيها اضطر أهل الأثـر للأخذ بالرأي وبالتالي نشأ تقارب بين المذهبين، أدى إلى ظهور قدر من المرونة عند أهل الأثر تجـاه القضايا الافتراضية، وارتفع الحرج.

فجاء عن **الحنابلة**: من قول ابن القيم: فيمن سئل عن مسألة لم تقع هل تستحب إجابتـه أو تكره أو تخير؟ فيه ثلاثة أقوال ... وإن كان وقوعها غيرنا « ولا مستبعد وغرض السـائل الإحاطـة بعلمها، ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم... ».[1]

والشافعي: يقول: « وإن كسفت الشمس يوم الجمعة ووافق ذلك يوم الفطر بـدأ بصـلاة العيد، ثُم صلى الكسوف، إذ لم تنجل الشمس قبل أن يدخل في الصلاة».[2]

أما **المالكية**: فالموقف الصريح هو قول مالك عندما سُئل: « هذه سليسله بنت سليسـلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق»[3] ثم حدَث تحول في هذا الموقف، ويؤكد الحجوي حدوث هذا التحول في المذهب المالكي في تعليقه على ما ذكره ابن المنير عن موقف الإمام مالك من القضية ونصه: « قال ابن المنير: كان مالك لا يجيب في مسألة حتى يسأل، فإن قيل نزلت أجاب عنها وإلا أمسك، ويقول بلغني أن المسألة إذا وقعت أعين عليها المتكلم، وإلا خذل المتكلف –يقول الحجوي- وهذا ينافي في ما رُوي عنه من المسائل الكثيرة التي هي في الموطأ والموازية والعتبية وغيرها، ويأتي في ترجمة المعيطي من أصحابه الأندلسيين أنه أفرد أقواله وأبو عمر الإشبيلي فكانت مائة مجلد، ويبعد كل البعد أن تكـون المسائل كلها واقعة في زمنه».[4]

وفي الجملة فإنّ الافتراض أخذت به كل المذاهب على تعاون بينهما. مع تفوق الأحنـاف في هذا الاتجاه، فقد عد الشوكاني النظر فيما لم يقع ضرب من الاجتهاد، حيث جاء في الإرشاد ما نصه: « قال بعضهم الاجتهاد على ثلاثة أضرب .. الثالث: اجتهاد العالم في غير النوازل يسبق إلى معرفـة حكمه قبل نزوله، أو يستفتى فيه قبل نزوله».[5]

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، مصدر سابق193/4.

(2) الشافعي، الأم، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1980م، 239/1.

(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق187/4.

(4) الحجوي، الفكر السامي، مصدر سابق350/1.

(5) الشوكاني، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ، ص253.

5- إذا علم أن من الأحكام ما يتغير بتغير الأحوال والزمان، فإنه على ضوء ذلك يمكن القول بـأن تجاوز الزمن الذي أثيرت فيه قضية الأحكام الافتراضية وما تخلله من ظروف وملابسـات وطـرح القضية من جديد على بساط معطيات العصر الحديث، لاشك أنه سيؤدي إلى نتائج تحسب في صالح بحث ودراسة أحكام الصور والمسائل المفترضة، هذا إنْ لم تؤد إلى لزومها.

فالتقدم العلمي الهائل في العصر الحديث وظهور مجالات كالتلقيح الصـناعي والاستنسـاخ والعلاج الجيني وغيرها، من التقنيات، أمكن تصور حدوث الإنجاب بين رجل وامـرأة أحـدهما في المشرق والآخر في المغرب دون أن يلتقيا، بينما أدت استحالة تصور هـذا الفـرض في الماضـي إلى حدوث خلاف بين الجمهور والحنفية في ثبوت النسب بمجرد العقد بين المشرقي والمغربي، ولا شـك أن الحصيلة العلمية التي تحققت في السنوات الأخيرة قدمت زادًا علميًا لقيام كثير من الافتراضـات، فضلاً عن توقع حدوثها مستقبلاً.[1]

الحيل الفقهية: [2]

اشتهر الحنفية بالقول بالحيل واعتبارها من أصولهم، وأنهم أول من أفتى بها، وأول مـدونات عُرفت في الحيل كانت لعلماء الحنفية، وقد ورد عن أبي حنيفة عدة فتاوى استعمل فيها الحيلة لإخراج المستفتي من مأزق وقع فيه، والذي ساعده على ذلك هو قوة ذكائه وحسن فهمه، ودقة اسـتنباطه، يقول السرخسي:« ... فإن الحيل في الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنمـا كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة»[3]، والدافع لاعتماد الحيل الشرعية كأصل يعتمد عليه في الفتاوى هو:

أولا: مجاراة مذهبهم في إعمال ظواهر الألفاظ دون القصود في العقود.

ثانيا: إيجاد مخارج شرعية، لرفع الحرج عن الناس وتصديًا لنوازلهم.

ثالثا: المعروف عن الحنفية تقييد أعمالها بقصد الحق.

يقول **أبو زهرة:** « فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله ومظهره مطالـب الشرع، وهو في نتيجتها احتيال على الخروج من سلطان الشرع، وتفويت أحكامه، هذه نظرة أولئك

---

(1) محمود عبد الرحيم مهران، التنظير الافتراضي "مقال"، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهـاب البغـدادي المـالكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2004م، 5/346-348.

(2) هذا الموضوع كان محل دراسة، قدمناه لنيل شهادة الماجستير، تحت عنوان الحيل في الأحكام من خلال كتاب أعلام الموقعين.

(3) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق30/212.

العلماء الأوربيين إلى الحيلة، وهي تتفق إلى حد كبير مع الحيل التي ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية مع اتفاقها في ظاهرة الأمر، ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه الأولين، فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحيانًا ولتتفق مع قيودهم التي قيدوا بها العقود، ولتتفق أحكامها مع المقاصد الشرعية لالتجافيها، وتنأى عنها، وللتيسير على الناس، ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بأيمان اقتسموها، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التي يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتها من العبث».[1]

نماذج من فتاوى الأحناف في النوازل:

1- **إسقاط الخراج عن الزرع إذا أصابته جائحة فأتلفته:** وكانت عادة مطبقة عند الأكاسرة في العراق أيام حكمهم، فلقد يعرفونه: « عما نالته الآفة على قدر ما أصاب منها».[2]

سئل –أبو حنيفة- فيما إذا أصاب الزرع آفة في أرض الخراج هل يسقط أم لا؟ أجاب: إذا أصاب الزرع آفة سماوية لاخراج كالغرق وشدة البرد ... إذ العلّة عدم القدرة على الدفع ... ومثل الزرع الكرم والرطب ونحوهما وهذا هو الصحيح والأقرب إلى العدل والأبعد عن الظلم. وقدْ صرح في هذا الباب أنه مما يحمد من سيرة الأكاسرة أنهم إذا أصاب الزرع آفة عزموا له ما أنفق من بيت ما لهم، وقالوا: المزارع شريك في الخسران كما هو شريك في الربح، فإذا لم يعطه الإمام شيئًا فلا أقل من ألا يغرمه الخراج والله أعلم.[3]

2- **جواز شق بطن آدمية في بطنها ولد ترجى حياته:** فقد أتوه بامرأة وفي جوفها ولد يتحرك، فأمر أصحابه بشق جوفها، فشقوا جوفها واستخرجوا الولد، وكان غلامًا فعاش حتى طلب العلم، وكان يتردد إلى مجلس محمد بن الحسن وسمي ابن أبي حنيفة.[4]

3- **إباحة إحراق الغنائم**: أباح إحراق ما غنمه المسلمون أثناء الحرب من متاع أو غنم عند الشعور بالعجز عن حمله، أما الغنم فلا يحرقونه إلا بعد ذبحه كل ذلك كراهية أن ينتفع به العدو، ومنعا من استئناف هجماتهم على المسلمين.[5]

---

(1) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص434.

(2) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار المسيرة، بيروت، ص71-72.

(3) خير الدين الرملي، الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهبه الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 140/1.

(4) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص88.

(5) أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص83.

2) منهج الإمام مالك:

لم يدون الإمام مالك مصنفا في الأصول يتضمن منهجه الاستدلالي وأصول نظرة الإجتـهاد، بل بث هذه الأصول بصورة تطبيقية عملية بحيث تتخرج عليها الفروع في موطئه، وفيما نقل عنه من أثوال في المدونة المشهور عند الفقهاء المالكية المغاربة أنا ستة عشر، نص الكتاب والسنة الصـحيحة وظاهر الكتاب والسنة ومفهوم المخالفة من الكتاب والسنة، وتنبيه الخطاب من الكتاب والسنة وهو فحوى الخطاب ومفهوم الموافقه، ومفهوم الكتاب والسنة، والمراد دلالة الاقتضاء، والتنبيه من الكتاب والسنة ويقال: دلالة الإيماء ودلالة التنبيه، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينـة مـن الصـحابة والتابعين الذي أجمعوا عليه، وقول الصحابي، أي رأيه الصادر عن اجتهاد، فهو حجة عند الإمام على غير الصحابي، والاستحسان، وسد الذريعة والاستصحاب، وخبر الواحد، والمصالح المرسلة، ومراعاة الخلاف.[1]

وسنتعرض إلى ثلاثة مبادئ من هذا المنهج، لأسبقية المالكية بالقول با وهـي: عمـل أهـل المدينة، الاستصلاح، سد الذرائع.

1- عمل أهل المدينة:

الناظر في موطأ الإمام مالك يرى أن الإمام قد أكثر من القول: «الأمر المتمع عليه عندنا، أو الأمر الذي لا اختلاف فيه، أو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، فهو يعتبر أن الأمر هو المـمـع عليه يسوغ له أن يفتي به، والحجة عنده هي في إجماع أهل المدينة فقط».[2]

هذا العمل يقدمه الإمام مالك على القياس، وربما على الحديث الصـحيح، بـل إن عمـل جمهورهم يحتج به ويقدمه على خبر الواحد لأنه عنده أقوى منه، لأن عملهم بمـنزلة روايتـهم عـن رسول الله ﷺ، ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد.[3]

وهو أهم الأصول التي دافع عنها الإمام مالك، في رسالته إلى الليث بن سعد[4]، وهذه الرسالة تُعدّ وثيقة أصولية مهمة تمثل الفكر الأصولي في أرقى معالمه واتجاهاته.

---

(1) منار السبيل إلى مختصر خليل بالحجة والدليل، ص17-19، مخطوط خـاص. نقـلاً عـن بحـث: محمـد بـن حمـادي التمسماني، منهجية الإمام مالك الأصولية الخصائص والآثار 110/6، من بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهـاب، مرجـع سابق، ص448.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 187/1.

(3) الحجوي، الفكر السامي، مصدر سابق، 388/1.

(4) رسالة مالك إلى الليث، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مصدر سابق، 41/1-43.

وعمل أهل المدينة غير الإجماع بأنواعه، لأن رسالته إلى اللّيث بن سعد يفهم منها صراحة أنه يقصد ما هو سنة مأثورة مشهورة، وعلى هذا القول كثير من العلماء منهم "القاضي عياض"، و"الباجي"، و"ابن القيم" و"ابن خلدون" وغيرهم.

قيمة عمل أهل المدينة في النوازل:

1/ لفت الإمام مالك الانتباه باعتماده على عمل أهل المدينة، إلى نقطة مهمة، وهي أن التشريع الإصلاحي كما كان يمارس في المدينة في القرن الثاني الهجري، هو في الحقيقة مبني على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولكن تم نقله بالأعمال وليس بالحديث، فهي دار الإسلام الأولى ومهبط الوحي.

2/ أن المدينة المنورة تمثل الإطار المرجعي الأول في بيان كيفية تعامل الرسول ﷺ، ومن بعده الخلفاء مع الوقائع الجديدة، من حيث المنهج والإفتاء، فالاعتماد على الأحاديث المنقولة دون الالتفات إلى سياقها والذي يبينه "العمل" لأنه أكثر دقة وعمقا ووضوحًا في بيان الحكم الشرعي، يؤدي إلى نقطة في غاية الخطورة وهي فصل النقول عن واقعها الذي طبقت فيه.

ومن هنا يتبين لنا أن الإمام مالك رحمه الله هو صاحب **النقلة النوعية الأولى** في تاريخ التشريع الإسلامي، حيث وضع منهجًا ومعيارًا ومصدرًا جديدًا للفتوى، والحكم الشرعي واعتبار أعمال أهل المدينة أساسًا في إصدار الحكم الشرعي الفقهي.

2- المصلحة المرسلة:

المصلحة المرسلة هي من أهم الأصول التي تميز بها المذهب المالكي، وهي بمثابة تطبيق لروح الشريعة ومقاصدها. والمصلحة المرسلة في أبسط تعاريفها هي: منفعة لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء وكانت ملائمة لمقصود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية استقرئت من مجموع النصوص الشرعية[1] والمالكية يضعون شرطين لاعتبار المصالح المرسلة:

1/ أنْ تكون معقولة المعنى في ذاتها، لإدخال قسم المعاملات وإخراج قسم العبادات لأنها غير معقولة المعنى.[2]

(1) محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية واحياء التراث، ط1، 2002، ص64.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص394.

2/ أنْ تكون ملائمة لمقصود الشارع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية.[1]

فالإمام مالك ﷺ أدرك أن الشريعة مرنةً وأن نصوصها تنقسم إلى قسمين: خاص وعام، أما الخاصة فجعل ألفاظها على درجات في الخفاء والوضوح لتكون محل اجتهاد عند العلماء فتتسع الدائرة لُيعالج أكبر قدر من المسائل والحوادث زماًنا ومكاًنا.

وأما النصوص العامة، وهي القواعد الكلية فتعالج ما بقي من حوادث ونوازل لا تشملها النصوص الخاصة بمفردها. فكان الاستصلاح من أهم طرق إظهار مدى استجابة الشريعة للنوازل.

وهذا ما جعل الإمام مالك يقول: « إن الِاستحسان تسعة أعشار العلم»[2] ويقصد به الاستصلاح.

ويقول عبد الوهاب خلاف: « ... فلو لَمْ يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتم، ولَمْ تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس، وخاتمة الشرائع السماوية كلها».[3]

3- سد الذرائع وفتحها:

سدّ الذرائع من الأصول التي أكثر الإمام مالك من الاعتماد عليها في اجتهاده الفقهي، واعتبار سدّ الذرائع بسدها أو فتحها، يعد توثيقًا لمبدأ المصلحة الذي أخذ مالك به.

والمشهور في تعريفها: « الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل با إلى فعل محظور».[4]

وكما تسد الذرائع فإنا تفتح، ومصطلح "فتح الذرائع" عّبر به العلماء، كالقرافي، حيث قال: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها، ويكره، ويندب ويباح ... ».[5]

يقول ابن عاشور: «وإذا قد جعلنا سد الذرائع من أصول التشريع وكان سدها في أحوال معينة لزم أن يكونَ موكلا لنظر التهدين سدًا وفتحًا بأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي له».[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق39/1. والاعصام، 129/2.

(2) المصدر نفسه،209/4.

(3) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط5، 1982م، ص90-91.

(4) الموسوعة الفقهية، ص314.

(5) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص448.

(6) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص138.

ومن الملاحظات التي يجب لفت الأنظار إليها حول أصل سدّ الذرائع:

1/ أن المالكية لفتوا الانتباه إلى قضية في غاية الأهمية في الاجتهاد للنوازل وهي النظر إلى مآلات الأفعال وما تنتهي إليه في جملتها. والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العمل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمره، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل أو يقبح في الدنيا ويطلب أو يمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد وعلى القسطاس والعدل وقد يستوجب ان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة والقصد الحسن.[1]

2/ اعتبار سد الذرائع بسدها أو فتحها، يعد من جهة أخرى ترتيبا لمبدأ المصلحة الذي أخذ مالك رضي الله عنه بعروقه، فهو يعتبر المصلحة الثمرة التي أقرها الشارع ودعا إليها وحث عليها، فجلبها مطلوب وضدها وهو الفساد ممنوع، ولذلك كانت المصلحة في المذهب المالكي هي قطب الرحمة، وبما كان هذا المذهب خصبًا كثير الإثمار.[2]

3/ أن المالكية لم يتفردوا بقول سد الذرائع دون غيرهم، إنما خصوصية المذهب المالكي هو إبراز هذا الأصل والزيادة فيه، يقول القرافي: « فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة»[3].

نماذج من فتاوى الإمام مالك في النوازل:

1/ **جواز أكل لحوم الإبل والبقر في الحرب قبل القسمة** إذا دعت الحاجة، قال مالك:«لا أرى بذلك بأسًا أن يأكل المسلمون إذا دخلوا أرض العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل أن تقع المقاسم»[4]، كما في الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكله ولا نرفعه»[5]، وإلى هذا ذهب الجمهور وإلى أنه يجوز أكل القوت وما يصلح به وكل طعام يعتاد أكله عمومًا والمعنى فيه أن الطعام يعز في دار الحرب فأبيح للضرورة وإن لم تكن الضرورة ناجزة.[6]

---

(1) الإمام مالك، محمد أبو زهرة، مصدر سابق، ص375.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، 1973م.

(3) القرافي، الفروق، مصدر سابق، 33/2.

(4) مالك، الموطأ، كتاب الجهاد، باب ما يجوز للمسلمين أكله قبل الخمس، 451/2.

(5) البخاري، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، 95/4-96، رقم: 3154.

(6) الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، دار الفكر، ط1، 2001م، 17/3.

2/ **جواز بيعة المفضول وإنْ وجد الفاضل**؛ لأن بطلانها يؤدي إلى ضـرر وفسـاد واضـطراب في الأمور، وفوضى ساعة يرتكب فيها من المظالم ما لا يرتكب في استبداد سنين، ولهذا يقال: «سـتون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»[1]. فقد أثر عنه أنه قال في عدم عهد عمر بـن عبـد العزيز بالخلافة من بعده لرجل صالح لها بدل يزيد بن عبد الملك: "كانت البيعة ليزيد بن عبد الملـك من بعده، فخاف عمر إن ولى رجلاً أن لا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم فتنة فيفسد ما لا يَصلح"[2].

3/ **قتل الزنديق وإن نطق بكلمة الشهادة**، أفتى بذلك دفاعًا عن المجتمع الإسلامي وعن شـريعته إذا أصبح الزنادقة –كفئة اجتماعية- يفكرون في تقويض حكم الإسلام، ويعملون جاهدين على التنكيل به وبأهله، بل يتجرأون على كشف نواياهم دون خوف ودون اكتراث بالعواقب.

4/ **فرض الضرائب على الأغنياء عند النوازل شريطة خلو بيت المال**: إذا احتاجت الدولة إلى تكثير الجند على الثغور، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما يكفيهم، فللإمام إذا كان عـادلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال، ثُم إليـه النظـر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، لكي لا يجحف بأحد، ويحصل المقصـود وإلى هـذا الرأي ذهب المالكية[3]. فهذا العمل وإن لم يشهد له نص بالإلغاء أو الاعتبار، فهو ملائـم لمقصـود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية؛ لأن الضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف.

3) منهج الإمام الشافعي:

تفقه الشافعي أول ما تفقه على أهل الحديث، من علماء مكة، ثُم ذهب إلى إمام أهل الحديث مالك بن أنس في المدينة المنورة، ومع حبه لمالك، لم يستسلم لآرائه، فكان له منهجه الخـاص ولمـا رحل إلى العراق رحلته الأولى، بعد أنْ تشبع بالفقه بالحجاز على طريقة الحجازيين، استرعى نظـره تحامل أهل الرأي على أهل الحديث، خاصة الإمام مالك؛ فانبرى الشافعي للحد من هذا النزاع بـين مدرسة أهل الرأي والحديث ووقف موقفًا وسطًا.

يقول الرازي: « إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقين أصحاب الحديث، وأصـحاب الـرأي فأما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة ... وأما أصحاب الرأي فكان سـعيهم وجهدهم مصروفًا إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم، ورتبوه بفكرهم ... فاستنبط لهم الشافعي أصـول

(1) ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب الغربي، مصر، ط4، ص162.
(2) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، بيروت، 1985م، 128/2.
(3) المصدر نفسه، 129/2.

الفقه ووضع الخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع ... »[1]، انفرد الشافعي عن بقية الأئمة السابقين ببيان أصول منهجه في الافتاء كيف لا، وهو من يُعزى إليه تدوين أو ثيقة في أصول الفقه، الموسومة بـ "الرسالة" وهي في الأصل مقدمة لكتابه الأم، وفيما يلي منهجه.

يقول الشافعي: « ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد: الكتاب، والسنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها. ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي: العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه، وإرشاده.

ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة، فإجماع المسلمين فإن لم يكن إجماع، فبالقياس. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم ولسان العرب ... ولا يحل لفقيه عاقل أنْ يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بالسوق...» [2].

وعند التمحيص يتبين أن منهج الشافعي في التصدي للنوازل يتمثل فيما يلي:

1- العلم بأحكام الكتاب:

فرضه وأدبه، ناسخه ومنسوخه، عامه وخاصه وإرشاده، والميزة التي تفرد بها الشافعي هي أنه تعمق في مباحث القرآن ورتبها. فعقد بابًا عن البيان، فعرفه وبين مراتب البيان الذي جاء به القرآن للأحكام.

والذي يعنينا هنا ليس تتبع مباحث الرسالة، إنما لفت النظر إلى أن الشافعي هو أول من تعرض للنص القرآني في بيان مبحث البيان، والدلالات وهي طريقة فتحت المجال لمن جاء بعده في التعمق في هذه الأصول، قال الجويني: في شرح الرسالة لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها.[3]

وهكذا فإن الشافعي بين طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه، وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب، مِما ساعد أكثر على إيجاد حلول للنوازل، انطلاقا من النص القرآني يقول الشافعي: « فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها».[4]

---

[1] الرازي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، مطبعة الحلبي، مصر، 1964م، ص299.
[2] الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة التراث، القاهرة، ط2، 1979م، ص508، 511.
[3] بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، في أصول الفقه، تحقيق: محمد قامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص18.
[4] الشافعي، الرسالة. المصدر السابق، ص477.

2- العلم بالسنة:

السنة يرتبها على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها ثُم ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهومها. فالسنة عنده إما تقرير لأحكام القرآن وليس فيها جديد عليه. وإما سنة تبين المراد من القرآن الكريم تقيد مطلقه وتفصل مجمله. وإما سنة متضمنة لحكم سكت عنه القرآن الكريم فتبينه ابتداءً[1]، وعليه فإن الشافعي أسس أصلاً، وهو الأخذ بالسنة مهما توفرت شروط الأخذ بها، وترك شرط الشهرة فيما تعم به البلوى عند الحنفية.[2]

3- الإجماع:

اعتبر الإجماع مصدرًا تشريعًيا لاستنباط الفتيا، وهو حجة في غير موضع النص لأنه يؤخر في الاستدلال عن الكتاب والسنة، وكذلك لا يعتبر إجماع أهل المدينة حجة على الانفراد. [3]

4- القياس:

الشافعي إذا لم يجد حكم النازلة في النصوص والإجماع، اجتهد في تعرف الحكم من خلال القياس، قال الشافعي: « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم، اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدّلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس».[4]

إلا أن الإمام الشافعي مع أخذه بالقياس كان له فضل كبير في ضبط قواعده وذكر شروطه، وتوضيح مسالكه، وشرح غوامضه التي إن اتبعها المجتهد أمن من الزلل في استخراج الفتيا وتعرف الحكم بالقياس.[5]

5- العلم بلسان العرب:

ما من شك أن تمكن الشافعي من اللغة وأسرارها، كان له الأثر البالغ في الحديث في كتابه "الرسالة" عن مباحث هي أصلاً لغوية كالبيان وطرقه والخصوص والعموم. والشافعي اكتسب هذه البراعة اللغوية باتصاله بأفصح قبائل العرب قبيلة هذيل حيث لازمها مدة عشر سنوات درس فيها

---

(1) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، 477.

(2) الحجوي، الفكر السامي، مصدر سابق، 181/4-182.

(3) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 483/4.

(4) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص477.

(5) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق266/2.

اللغة وحفظ الشعر، حفظ أكثر من عشرة آلاف بيت شعر. قال الأصمعي: « صححت أشعار الهذليين على فتى من قريش يقال له الشافعي».

مكانة منهج الشافعي في النظر في النوازل:

من المهم جدًا الوقوف عند منهج الشافعي في الاجتهاد لاستنتاج بعض الملاحظات وذلك لسببين رئيسيين:

1/ أن الإمام الشافعي درس مذهب أهل الرأي وأهل الحديث، ولاحظ فيهما من نقص وبدا له أن يكمل هذا النقص، فاتجه في الفقه اتجاها جديدا، هو الاتجاه إلى دراسة الأصول، وإقامة الفقه على قواعد منهجية ثابتة، من ضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، فكان ذا شخصية مستقلة تمامًا، وكان له أثر كبير في توجيه الدراسات الفقهية والأصولية.

2/ يعتبر الشافعي أولُ من دون وثيقة علمية منضبطة تحدد أدوات الاجتهاد بشكل منهجي.

وأهم الملاحظات التي يمكن تسجيلها ما يلي:

1/ أصول هذا المنهج الذي اقترحه الشافعي للاجتهاد، كان الشافعي فيه متأثرًا بالواقع الفكري السائد في عصره، فهذا المنهج، لم يتعرض فيه الشافعي لأي ذكر: لعلم أصول الفقه، ولعلم الكلام، ولعلم المنطق، وللقواعد الفقهية، والمقاصد، والأدلة المختلف فيها.

2/ مبالغة الشافعي في اعتماد خبر الآحاد، وإن كان شاذًا، رغم التعارض أو عدم الانسجام مع نسق أحكام الشريعة ومبادئها الثابتة، وهو ما عبر عنه لؤي صافي بالرؤية القرآنية.[1]

3/ قصر الشافعي أدوات الاجتهاد على الكتاب والسّنة والإجماع، والقياس، و اعتبر القياس هو وحده الاجتهاد، وهذا الكلام يفهم منه أن نصوص الكتاب والسّنة استغرقت أحكام كل الوقائع التي تعرض للمسلم في حياته، إما بالنص الصريح، أو عن طريق القياس فقط، وفي ذلك غلق لباب الاجتهاد في أدوات النظر وحصرها في أصول محدودة.

4/ يرى في السنة النبوية مصدرًا يضاهي القرآن الكريم، وليس تابعًا له، وذلك بمنهجية انبنت على أركان ثلاثة:

أ- التأكيد على أن الحديث المرفوع إلى رسول الله هو الحكمة التي ذكرها القرآن الكريم عندما أكد أن مهمة رسل الله تعالى عمومًا، ورسوله محمد ﷺ تعليم الناس الكتاب والحكمة.

(1) لؤي صافي، إعمال العقل، دار القمر، دمشق، ط1، 2005م، ص164.

ب- منع نسخ السّنة بالقرآن.

ج- التسوية بين حجية الكتاب وحجية السّنة.

وهذه المنهجية ترتكز على أمرين:

الأولُ: تفسير الحكمة بالسّنة، والحقيقة فإن السّنة الشريفة وإن كانت تحمل معنى الحكمة بل تعتبر الأنموذج الأرفع للحكمة التي منحها اله لأنبيائه ورسله: ﴿يُؤتي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[1]، غير أن قصر الحكمة بآحاد النّصوص المروية عن الرسول الكريم تحكم بلا دليل، فمن معاني الحكمة الإتقان، والبصيرة، والعمل الصائب ومنع الظلم، ووضع الشيء موضعه.[2]

الثاني: إصراره على منع نسخ السّنة بالقرآن، ومنع الشافعي نسخ السنة بالقرآن قمين بأن يجعل مرجعية الحديث مكانته لمرجعية القرآن.

نماذج من فتاوى الشافعي:

فيما يتعلّق بالرجوع عن الآراء القديمة، ووضعها مرة أخرى على بساط البحث والاستنباط والتّرجيح والتثبيت من الأقوال والجرأة في الرجوع عن الرأي القديم نجد أمثلة عن ذلك:

1/ زكاة الزيتون: ذهب الشافعي في العراق[3] إلى القول بوجوب الزكاة، وهو قول مالك أيضًا، بناءً على أن الزكاة تجب في جميع المدخر المقتات من النبات[4]، ثُم قال: « لا زكاة في الزيتون في قوله الأخير لمصر»[5]، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرمانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[6]، فقرنه مع الرمان ولا زكاة فيه، ولا أعلمها تجب في الزيتون لأنه أدم لا مأكول بنفسه، ومثله الجوز واللوز وغيره مما يكون أدما أو ييبس أو يدخر.

2/ بيع المرابحة: ذهب بعض المعاصرين إلى جواز بيع المرابحة على أن يكون الإلزام فيها للمصرف فقط دون العميل، مستأنسين بما ورد عن الإمام الشافعي بذا الخصوص، حيث يقول: « والذي قال: أربحك فيها، بالخيار إن شاء أحدث فيها بيعًا وإن شاء تركه، وهكذا إن قال: اشتر لي متاعا ووصفه

---

(1) البقرة، من الآية269.

(2) المنار3/75. روح المعاني2/41. في ظلال القرآن1/312.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ، 7/103

(4) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ص253.

(5) الشافعي، الأم، مصدر سابق، 3/33.

(6) سورة الأنعام، من الآية141.

له، أو متاع إن شئت وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء يجوز البيع الأول ويكون هذا فيما أعطى مـن نفسه الخيار». قالوا: فالإمام الشافعي أعطى الخيار للواعد بالشراء ولم يعطه للموعود.

4) منهج الإمام أحمد:

يرتبط ذكر الإمام أحمد بن حنبل كلما ذكر بمحنة خلق القرآن، ولئن كانت محنة خلق القرآن حدثا كبيرا في الإسلام فقد كانت نقطة تحول كبير في حياة ابن حنبل الفكرية، كما كان لها أثر بالغ في تكتل المحدثين والتفافهم حوله، وتعصبهم على غيرهم، وقد شـاركت هـذه المحنـة في ظهـور فقههم.

وعند تتبع منهج الإمام أحمد أول ما يطالعنا هو أن الإمام لم يترك ولم ُيملِ على أصـحابه أي كتاب في الفقه، لأنه كان يكره تصنيف الكتب التي تشتمل على التفريع والرأي، فقد أشغل نفسه في جمع السنن والآثار. وآثاره ومنهجه َيبرز من خلال الذين حملوا فقه.

يذكر "أبو يعلى" صاحب الطبقات": « أن الإمام كان يحتاط في التحليل والتحريم ويعتمد في فقهه على العزائم، يعتمد على كتاب ناطق، أو خبر موافق، أو قول صحابي جليل، ويقدم ذلك على الرأي والقياس»[1]، ومما كتبه تلامذته عن منهجه تبّين أنّ منهج الإمام يقرب مـن منـهج أسـتاذه الشافعي، وقد حصر الإمام ابن القيم الأصول التي اعتمد عليها الإمام احمد في فقه وفتياه في خمسـة أصول، ويمكن إضافة أصل سادس لها، وهي مرتبة كما يلي:

1- النصوص: في المقام الأوّل، لا فرق بين الكتاب والسنة من حديث الاستدلال وإن كانت السـنة متأخرة عن الكتاب في الاعتبار، فهو يرى أن الاستدلال بالقرآن والسنة في مرتبة واحدة، وعليه تكون السنة عنده حاكمة على الكتاب لذلك كان الإمام أحمد إذا وجد الّنص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه، كائنا ما كان حتى وإنْ كان من كبار الصحابة، ولهذا لم يلتفتِ إلى خلاف عمر في المبثوتـة بحديث فاطمة بنت قيس[2] ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر المصرح بصـحة تيمم الجنب. [3]

---

(1) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، بيروت، دار المعرفة، 15/1.

(2) حاشية الباجوري على شرح الشنشوري على متن الرحبية مطبعة الأزهرية، ط2، 1347هـ، 178/2.

(3) ابن القيم، إعلام الموقعين، 29/1. وابن بدران الشيخ عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام، أحمد بن حنبل، علق عليه: د.عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ، ص113-114.

2- **فتاوى الصحابة**: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف لم يترك، ولم يقـل إن ذلـك إجماع. أما فتوى التابعي فيعتبرها أثرا يقدم على الرأي.[1]

3- **التخير من فتاوى الصحابة**: كان إذا لم يجد حكم النازلة في الكتـاب أو السـنة، ووجـد أن الصحابة اختلفوا في الحكم تخير من أقوالهم ما كان أقر بها إلى الكتاب والسـّنة، ولم يخـرج عـن أقوالهم. [2]

4- **القياس**: ويستخدمه للضرورة، فكان لا يلجأ إليه إلاّ إذا كانت النازلة قد حدثت فعلا، واقتضت حكما، ورد عنه أنه قال: سألت الإمام الشافعي عن القياس فقـال: « إنّمـا ُيصـار إليـه عنـد الضرورة»[3].

5- **الاستصحاب**: وهو ظن دوام الشيء بناء على ثبت وجوده[4]، وهو حجة عند الإمـام يصـلح للدفع والإثبات لأنه دليل إيجابي، وهو آخر مدار الفتوى، والإمام أحمد قد توسع في الأخذ به، تبعًـا لقلة اعتماده على القياس[5]، ومن ذلك إباحة العقود والشروط ما لم يقم نص علـى منعـه عمـلاً بالاستصحاب لأن مما فُطِر عليه الناس.

ومن النقاط الهامة التي يمكن تسجيلها على منهج الإمام أحمد ما يلي:

1- إن الإمام أحمد بن حنبل قبل المحنة لم يكن له منهج فقهي متميز، ولعل تقسيم حياته إلى فتـرتين تفصل المحنة بينها، يوضح كثيرا من التناقض فيما يروى عنه من الأخبار حول الرأي والأخذ به: ففي حين يروي عنه النصح بكتابة رأي الشافعي أو مالك أو الأخذ برأيهما[6] إذا به يروى عنه التحـذير من كتابة الرأي لا فرق بين رأي مالك والشافعي وسفيان وغيرهم، بل كان ينكر على مالك تصنيف الموطأ ويقول:ابتدع ما لم تفعله الصحابة.[7]

وكان لابن حنبل تأثير واضح في المحدثين بعد المحنة، فقد صار رمزا وبطلاً لهم. فصار زعـيم حزب في مقابلة المعتزلة ومنهجهم العقلي.

---

(1) أبو زهرة، ابن حنبل، ص300.

(2) ابن القيم، أعلام الموقعين، مرجع سابق32/1.

(3) ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد سي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ص370.

(4) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، مرجع سابق، ص286.

(5) أبو زهرة، أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ص342.

(6) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، 36/1.

(7) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق 79/1.

2- المتتبع لحياة الإمام يرى أنه قبل الفتنة كان يفتي برأي مالك والشافعي، ثُم ذمه بعد ذلك، وتفسير ذلك يكمن في بروز اتجاه بعد المحنة وهو"**فقه المحدثين**" الذي تزعمه الإمام، وهذا ما يعلل تلك الظاهرة التي اشتهر بها الفقه الحنبلي وهي كثرة الروايات المختلفة والمتعارضة عن الإمام في المسألة الواحدة.

3- في أصول منهج الإمام أحمد تستوقفنا **ملاحظة** في **غاية الخطورة**، وهي أن الإمام اعتمـد علـى النصوص مطلقا، ولم يفرق بين نصوص الكتاب ونصوص السنة النبوية في المقام الأول، فهما عنده في مرتبة واحدة. وهذا الاتجاه كان له انعكاسات سلبية من أبرزها القول بأن السنة قاضية على القرآن، وأن هناك أحكام استقلت بها السنة، والله تعالى يقول: ﴿ ما فَرطْنا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[1].

4- لقد عمل الإمام أحمد متأثرا بمحنته ومعارضا لتطرف المعتزلة العقلي على اعتماد **فتاوى الصحابة**، وهي لا تعدو أن تكون اجتهاداتم التي كانت محكومة بظروف الزمان والمكان، بل تعدى الأمـر إلى اجتهاد التابعين، وفي هذا يقول ابن القيم: « وقد يتوقف في الفتوى لتعارض الأدلة عنده أو لاختلاف الصحابة والتابعين. وكان شديد الكراهية والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف. كما قـال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام».[2]

5- إن الكثير من الباحثين قد ترددوا في اعتبار الإمام أحمد رجل فقه أو رجل حديث، فابن جريـر ذكر ابن حنبل في الخلافيات، وقال: إنما هو رجل حديث لا رجل فقه وواجه المحن من الحنابلة مـن أجل ذلك، كذلك أهمل مذهبه كثير ممن صنفوا في الخلافيات.[3]

والحقيقة أنه نج في الفقه نجًا مستقلاً، ولعل أقرب تصنيف يمكن إطلاقه على الإمام: هو ما ذكره أبو زهرة حين قال: إن أحمد إمام في الحديث، ومن طريق هذه الإمامة في الحـديث والآثـار كانت إمامته في الفقه، وإنه فقه آثار في حقيقته، ومنطقه، ومقاييسه، وضوابطه ومظهره.[4]

6- إن أبرز أصل يجب أن ننوه به في أصول منهج الإمام هو أصل الاستصحاب، والـذي لجـأ إلى تحكيمه في حالة عدم وجود النصوص، وهذا الأصل له أهمية في توجيه الفكر الاجتهادي وإخراجه من دائرة التحريم (احتياطا) كما هو شائع في كتب الفقه إلى دائرة الإباحة الأصلية، خاصـة في ميـدان المعاملات.

---

(1) سورة الأنعام، من الآية38.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق29/1.

(3) الفكر السامي، مصدر سابق21/3-22.

(4) أبو زهرة، الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ص154-155.

7- إنّ الشيء الأهم الذي نخلص إليه، هو أن هذا المنهج كان له أثر كبير على اللاحقين من تلامذة المذاهب الفقهية المختلفة، بل وسيحدد معالم منهجية نصوصية ستظهر تدريجيا مع تلامذة أحمد بن حنبل وستؤدي إلى توقف إعمال العقل في النص وتراجع الاجتهاد، وتقليد السلف دون فقه للرؤية القرآنية التي حركتهم ودفعتهم للفعل والترك والتحذير من الاجتهاد وإعمال الرأي[1] وما أكثر مظاهر هذه المنهجية في عصرنا في الفتوى والسلوك، وما أخطرها.

نماذج من فتاوى الإمام أحمد:

1- مدّة الهدنة مع الدول غير الإسلامية:

تأثر الإمام بالحالة الواقعية الدولية المقسمة إلى دارين: دار حرب، ودار إسلام، فرسم للأمة الإسلامية علاقتها الخارجية مع الدول المجاورة الأجنبية في حال السلم والحرب.

ففي حالة السلم لجأ الإمام أحمد إلى تقييد مدة الهدنة مع الدول غير الإسلامية، فقال: « لا تجوز المهادنة مطلقا من غير تقدير مدة، لأنه يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية"، وقال: في موضع آخر: « ولا يجوز عقد الهدنة إلا على مدة مقدرة معلومة».[2]

وظاهر كلام أحمد أنها لا تجوز أكثر من عشر سنين لأن قوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُمُوهُمْ ﴾[3] عام خص منه مدة العشر لمصالحة النبي ﷺ على عشر، فطالب الزيادة[4] وحاصل القول أن الهدنة تجوز لعشر سنين فقط فما دونا بحسب الحاجة إن كان بالمسلمين ضعف، لأن هذا غاية ومدة الهدنة دليل ذلك أنه ﷺ هادن قريشا في الحديبية[5] هذه المدة فإن لم يقر المسلمين طوال تلك المدة، فإنه يجوز الصلح على أكثر من عشر سنين على حسب ما يراه الإمام من المصلحة.[6]

2- الرجل يأسره الكفار ويكرهونه على الكفر:

لما سئل عن ذلك قال: « ما يشبه هذا عندي الذي أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي ﷺ أولئك كانوا يرادون على الكلمة ثُم يتركون يعملون ما شاءوا وهؤلاء يريدونم على الإقامة على

(1) لؤي صافي، إعمال العقل، مرجع سابق، ص150.
(2) ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 10/509-510.
(3) سورة التوبة، من الآية05.
(4) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ط14، 3/140.
(5) ابن قدامة، مصدر سابق10/510.
(6) المصدر نفسه.

الكفر، وترك دينهم، وذلك لأن الذي يكره على كلمة يقولها ثُم يخلى، لا ضرر فيها، وهذا المقيم بينهم يلتزم بإجابتهم إلى الكفر المقام عليه، واستحلال الحرمات»[1].

وبعد هذا العرض المركز لمناهج السلف إلى غاية القرن الرابع الهجري، والذي كان الغرض منه تتبع آليات الاجتهاد المواكبة للتصدي للنوازل، **يمكن الخلوص إلى النقاط الآتية**:

1/ استجابة علماء الإسلام لكل ما استجد من أحداث ووقائع، وهي استجابة فقهية تميزت بالحضور العلمي. ومسايرة الواقع التطبيقي، وقد تجسد ذلك في جميع مراحل حياة الفقه من مرحلة النشأة والتأسيس إلى مرحلة التطور والازدهار، إذ لم يقف الفقه يوما أمام ما يستجد من الوقائع، ولم تكن استجابة علماء المسلمين الفقهية غائبة طوال هذه المراحل، بل كانت دائمة الحضور تغطي كل أحكام الحوادث المتجددة.

2/ كان الاجتهاد إثر وفاة الرسولﷺ يتسم بطابع الشورى، فكان الخلفاء يجمعون الصحابة في الحوادث الطارئة الهامة من حقوقية وسياسية، ويستشيرونهم في الحلول الشرعية والسياسة لها، وفقا للتوجيه القرآني إلى الشورى التي وردت فيه مطلقة شاملة لجميع الأمور، ووفقا لقول الرسول ﷺ لعلي رضي الله عنه عندما سأله عما يعمل المؤمنون إذا وقع لهم أمر لا يجدون له نصا في كتاب الله ولا في سنة رسوله، فأجابه بقوله: «اجمعوا له العالمين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[2][3]، وهذه الوصية وإن أخذ به الصحابة، فإنه بعد الانكسار التاريخي لا نجد لهذه الوصية ذكرا أولا أثرًا، فإن الحكم قد انحرف عن منهاج النبوة، وحصل شرخ بين مؤسسة العلماء ومؤسسة الحكم إلى يومنا هذا.

3/ أصبح الاجتهاد في العصور الموالية يتسم بطابع الفردية، فكان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده. وكان الكثيرون يتبارون في التفقه، وينقطعون مدى حياتم للعلم وكان تمييز العالم الورع عن غيره يعرف بسهوله، ثُم إن الاجتهاد الفردي قد عاد بالخير الكثير وأدى إلى تباري أساطين العلم في استنباط القواعد وتأسيس النظريات القانونية في فقه الشريعة على ضوء نصوصها وقواعدها.

---

(1) ابن قدامة، مصدر سابق510/10.

(2) وهذا الحديث قد طعن محققو الرواية من علماء الحديث في صحته، وأكدوا ضعفه "كتاب الشورى" للدكتور، عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، ص65. يقول مصطفى الزرقا معلقا عليه: لكن التضعيف منصرف إلى سنده وثبوت لفظه. أما معناه فيؤده النص القرآني في الشورى.

(3) مصطفى الزرقا، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، مقال: ص8-9، ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر 29-26 يوليو 1983م، وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، ص8-9.

4/ حركة الاجتهاد لم تقتصر فقط على الإجابة عن النوازل، بل مست أيضًـا منـاهج الاجتـهاد، فالملاحظ أنها لم تستقر، بل هي في حركة مستمرة، وهذا ما يفسر تنوع المناهج، لأن المتهـد دائـم النظر في المبادئ القانونية المتصلة بالتشريع، أو بعبارة أخرى يعمل النظر في اسـتقراء الحكمـة مـن التشريع، أو ما عبر عنه "د.مختار القافي" بمصطلح "**قياس الحكمة**" والتي بمقتضاها يقيس الفقيه المتهد مدى تحقق الحكمة من النص الخاص في الواقع العملي، فيقيس آثار تطبيـق الـنص علـى الحيـاة الاجتماعية، ومدى تأثير تلك الآثار
على الروح العامة للشريعة الإسلامية[1] وكان لهذا النظر المستمر أثر في بروز العديد من أدوات النظر.

وبناء على هذه النظرية بلغ الفكر الشرعي مبلغا بعيدا في التطور، والتصدي للحوادث.

المطلـب الرابـع: كيفية التصدي للنوازل في عصر الانحطـاط والتقليـد.

انطلاقا من منتصف القرن الرابع الهجري تقريبا، انتهى الدور العظيم من أدوار الفقه الإسلامي –دور الأئمة المتهدين وعصر التدوين- وبدأ دور آخر من أدوار الفقه، هو دور الانحطاط والتقليد.

وأفتى بعض العلماء بإقفال باب الاجتهاد، لقعود الهمم عن اكتساب العلوم اللغوية والشرعية.

الفـرع الأول: أسبـاب توقـف الاجتهـاد ونتائجـه.

وعليه يمكن أن نجمل أسباب توقف الاجتهاد وشيوع التقليد فيما يلي:

1- انحلال الدولة الإسلامية وتفككها:

حيث كان له الأثر السيء في جمود الحركة العلمية، وآثر كثير من العلماء الوقوف عند مـا ورثوه عن أسلافهم.

ولقد حدد المؤرخون للفقه الإسلامي جدارًا زمنيا يفصل بين فترة الاجتهاد في المذاهب وفترة الجمود والتأخر، هو سقوط بغداد سنة 656هـ، فتكون فترة الاجتهاد في المذاهب ثلاثة قرون تقريبا تبدأ من منتصف القرن الرابع الهجري، وتنتهي في منتصف القرن السابع الهجري، تجيء بعدها فتـرة الجمود والتقليد والتعصب، وتستمر حتى أواخر القرن الثالث عشر الهجري[2]، يقول الشيخ محمـود الحضري: « مما يجب الاعتراف به أن روح الاستقلال في التشريع ضعفت تبعا لضـعف الاسـتقلال السياسي، تلك الروح العالية التي كانت تملي على أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود ومحمـد

---

(1) عمر مختار القاضي، إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1993م، ص186 وما بعدها.

(2) الشيخ مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1968م، ص138.

بن جرير الطبري وأضرا بم لم يبق لها إلا أثر ضعيف».[1]

ويجب الوقوف مليا عند عبارة "مما يجب الاعتراف به" فمن المؤكد أن أي بحـث لأسـباب حركة الاجتهاد دون الالتفات لضعف الاستقلال السياسي بحث في غير طائل.

2- التعصب المذهـبي:

حيث بدأ بتقدير التلاميذ لآراء شيوخهم، ثُم دفعهم ذلك إلى اتباعهم في الأصـول ثُـم في الفروع ثُم سريان ذلك في الأجيال جيلاً بعد آخر، حتى جاءت العهود التي كان التقليد فيها أمرًا غير مستنكر ولما زال استنكاره رجوع ذلك استنكار الاجتهاد، ووصل الحد بإفتاء السائل مـن خـلال الانتصار للمذهب، بنقل فتوى الإمام تعصبا له دون النظر في الأدلة التي بنى عليها الإمام فتياه، المهـم هو الانتصار لرأي الإمام.[2]

3- الاستبداد والتضييق على حرية التفكير:

نتيجة لافتراق سلطة الحكم عن مؤسسة الاجتهاد تسلط الحكام على رقاب العلماء، وصمت الناس حيال أمر الحرية خوفا من بطش الحكام، وطمعا بفتات الموائد عند ذوي البطون، يقول محمـد الخضري: « فلا شك في أنه وجد في هذا الدور أئمة كبار لا تظن أنم ينفصلون عـن أسـلافهم في العلم بأصول التشريع وطرق الاستنباط، ولكنّ لم تكن لهم الحرية التي تمتع با أولئك الأسلاف»[3].

4- التحاسد والأنانية بين العلماء:

فلقد فشا فيهم التحاسد والأنانية، فكان إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبوابًـا مـن التشهير به والحط من مكانته.

5- تدوين المذاهب وثقة الناس با: فكان لتدوين المذاهب وأخذ الجمهور با الأثر القوي بالدعايـة القوية لها، إلى درجة أن ملكت على الناس مشاعرهم، وأصبحوا يعدون من لم يأخذ بـا خارجـا مبتدعًا.

وكان من نتيجة سد باب الاجتهاد، وشيوع التقليد ما يلي:

1/ وجود فجوة بين الفقه والواقع: حيث أن توقف حركة الاجتهاد يعني بداية عدم استجابة الفقـه لمتطلبات الواقع، واستحضار آراء السابقين وتحكيمها في واقع جديد، وهذا الأمر البالغ الخطورة دفع

(1) الشيخ الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1413هـ، ص324.

(2) بدران أبو العينين، تاريخ فقه الإسلامي، مرجع سابق، ص97-98.

(3) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص325.

بابن القيم ﷺ إلى عقد فصل عظيم في كتابه أعلام الموقعين تحت عنوان: **الفتوى تتغير بحسب تغـير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.**

2/ شيوع طريقة المتون: وأصبحت هي الطريقة السائدة، وحلت كتب المتأخرين فيها محـل كتـب المتقدمين القيمة في الدراسة الفقهية.

يقول الأستاذ مصطفى "**أحمد الزرقا**": « وطريقة المتون هذه يعمد فيها المتأخرون إلى وضـع مختصرات يجمعون فيها أبواب العلم كلها في ألفاظ ضيقة يتبارون فيها بالإيجاز حتى تصل إلى درجـة المسخ أو الألغاز ... كمن يحاول حصر الجمل في قارورة! ...».[1]

والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هو كيف غطى الفقه والفقهاء نوازل هذه الفترة الزمنية على شساعتها؟ والإجابة عن هذا السؤال تتطلب أمرين:

- المنهج العام المتبع في التصدي للنوازل في هذه الفترة.
- تتبع حركة الاجتهاد وأدواتا وأبرز أعلامها في هذه الفترة.

الفـرع الثـاني: المنهـج العـام المتبـع في التصـدي للنـوازل:

إذا كان الاجتهاد في النوازل قبل هذا الدور يتميز بالأصالة، والرجوع إلى المصادر رأسا وفهم الواقعة وإيجاد الحكم الشرعي المناسب لها، فإن هذا الدور نتيجة تضخم الثروة الفقهيـة، وشـيوع التقليد. اتخذ طريقة خاصة لا تخرج عن المذاهب لمابة المستجدات من الوقائع، يمكن حصرها فيمـا يلي:

1/ تحليل الأحكام: نتيجة ظهور ما يسمى بالفقه الافتراضي، اجتمع لعلماء هذا الدور عدد لا يحصى من القضايا، فأخذوا أنفسهم بضبطها، ورد الأشباه بعضها إلى بعض وتعرف وجـوه الفـرق بـين المختلفات وتخريج مناط الأحكام، حتى يتسنى لهم القياس عليها فيما لم يرد فيه نـص، وقـد يقـع الاختلاف في استخراج العلّة، فينبني ذلك الاختلاف فيما يتفرع عليها من الأحكام. ونتيجة التمرس في مجالس الجدل استنبط فقهاء كل مذهب قواعد إمامهم التي بنى عليها استنباطه من ثنايا ما أفتى بـه من الفروع وفتحوا بالتالي لأنفسهم بابا للاجتهاد والاستنباط انطلاقا من مذهب الإمام وجل هـذه القواعد لم ترد عن الأئمة، وإنما هي قواعد مستخرجة من فروع الأئمة.

وأكثر المشتغلين بذلك هم الحنفية، لأنم كانوا أقران الشافعية في ميدان المناظرة، خصوصـا

[1] مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، 187/1.

أنم أكثروا من الأخذ بالقياس والاستحسان. [1]

2/ تخريج الأحكام: والتخريج هو أن ينظر مجتهد المذهب في مسألة غير منصوص عليها فيقتبسها على مسألة منصوص عليها في المذاهب.[2]

ويطلق التخريج ويراد به:

- التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم التي بنو عليها ما توصلوا لديه من أحكام في المسائل المنقولة عنهم، وهو ما اصطلح على تسميته بتخريج الأصول من الفروع. [3]
- رد الخلافات الفقهية إلى القواعد الأصولية على نمط تخريج الفروع على الأصول.
- بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يرد عنه فيها نص، عن طريـق إلحاقهـا بمـا يشابهها.[4]

3/ الترجيح بين الآراء:

ويقع الترجيح على نوعين:

أ- الترجيح من جهة الراوية: "فمن المعروف أن النقل قد تعدد واختلف في بعض المسائل عن أئمـة المذاهب"، وهذا ناشئ من أمور أهمها:

- أن يكون للإمام قول قد رجع عنه، فيروى ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه عنه، فيروى قولـه الثاني، على حين غيره لم يعلمه، فيروى قوله الأول.

- أن يكون قد قال أحد القولين بناء على القياس، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد أحدهما، فينقل كما سمع.

- أن يكون الجواب في المسألة من حيث وجهين من جهة الحكم ومن جهة الاحتياط، فينقل كمـا سمع.[5]

ب- الترجيح من جهة الدراية: فيكون بين الروايات الثابتة عن الأئمة أنفسهم إذا اختلفت، أو بين ما قاله الإمام وقاله تلاميذه، وهذا النوع يحتاج إلى ملكة فقهية قوية، وخبرة تامة بأصـول الأئمـة

---

(1) السايس، تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2001م، ص130-131.

(2) محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح، المغرب، ط1416هـ، ص547.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص136-138.

(4) سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، دار النفائس، ط2005م، ص80-85.

(5) مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ص123-124.

ومآخذهم وطرقهم في الاستنباط فيرجحون من الأقوال ما يتفق مع تلك الأصول، وما تشهد له قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العامة.[1]

وفي الجملة، فإن طور الجمود والانحطاط تميز في بدايته باستنباط أصول وقواعد المذاهب الفقهية وتحقيقها ثُم بدأت الرقابة تسود الحركة الفقهية. فاعتمدت تلك الأصول في الغالب الأعم، وفق المنهج الذي ذكرناه طريقة عامة في استنباط أحكام النوازل.

الفرع الثالث: تتبع حركة الاجتهاد في هذه المرحلة:

من الطريف جدا أنه رغم دعوى سد باب الاجتهاد، نلاحظ أن نعمة رفض التقليد ظلت أصداؤها تتردد في جميع الأرجاء، على رغم الضعف السياسي والانقسام المذهبي الذي فتت الأمّة وجعلها مزقا وتفاريق، يقول العز بن عبد السلام في أثناء حديثه عن القضاء: « رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه ﷺ بانقطاع العلم، ولَم نصل إليه إلى الآن، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ، وذلك باطل»[2]. ولما علق السيوطي عن أئمة الشافعية في القرن التاسع، على هذه العبارة تبناها وأبدى إعجابه بصاحبها قائلا: «فانظر كيف صرح بأن رتبة الاجتهاد غير متعذرة وأنا باقية إلى زمانه، وبأنه يلزم اجتماع الأمة على الباطل، وهو محال»[3]. وبنفس المنطق توالت أقوال العلماء عبر القرن، وها هو الشوكاني من كبار المحققين في القرن الثالث عشر يردد نفس المقولة.[4]

أولا: في القرن الرابع:

شهد هذا القرن صراعا شديدًا بين المعتزلة والأشاعرة، وامتزج الفكر الأصولي بالفكر الكلامي، حتى أصبحا فكرتين متداخلتين، وغدا علم الأصول، علما قائما بذاته؛ ثُم إن أدوات الاجتهاد شهدت تطورا، وأحسن من وضح هذه الأدوات الباقلاني حيث ذكرها الجويني في تلخيصه لكتاب الباقلاني المسمى التقريب والإشارة إلى ترتيب طرق الاجتهاد.

---

(1) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص284.

(2) ابن الحاجب، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الفكر العلمية، 289/2.

(3) جلال الدين السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، دار الكتب العلمية، ط1، ص24.

(4) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مطبعة المعاهد، مصر، 1340هـ، ص18.

ويمكن تلخيص أصول هذا المنهج فيما يلي:

1/ العلم بأصول الفقه.

2/ العلم بآيات الأحكام.

3/ العلم بأحاديث الأحكام.

4/ العلم باللغة العربية.

5/ العلم بأقوال السلف.

6/ التبحر في علم الكلام.

ومن أهم الملاحظات المسجلة على هذا المنهج ما يلي: [1]

1/ الاستفتاء عن معرفة المباحث الجزئية كما أوردها الشافعي، والانتقال إلى الحديث عن معرفة علم أصبح قائما بذاته في هذا العصر وهو علم أصول الفقه.

2/ اشتراط معرفة آيات الأحكام وأحاديث الأحكام بعد حصرها، نتيجة تفرع العلـم إلى: الفقـه، التفسير، وعلم الكلام.

3/ الاعتداد بأداة جديدة للاجتهاد، هي علم الكلام، تلبية للمستجدات الفكرية المتمثلـة أساسـا في سيطرة علم المنطق على سائر العلوم في هذا القرن، وسبب ذلك يرجع إلى أمرين:

أ/ دخول علم الكلام كأداة للتفكير العلمي نتيجة تغير الواقع الفكري والاجتماعي مما دفـع الأشاعرة وغيرهم إلى اعتباره في الاجتهاد.

ب/ توافر هذا العلم، على بعض الأدوات المهمة للاجتهاد، وليس مـن المعقـول حرمـان المتصدي للمستجدات، من هذه الأداة.

4/ ضبط القدر المطلوب في كل علم" آيات الأحكام وأحاديثها ومعرفة مواقعها فقط؟ اللغة معرفـة القدر الذي يؤهل لمعرفة الكتاب والسنة، مذاهب السلف معرفة تلك المذاهب، تجنبا لخرق الإجماع.

5/ ما تتناقله كتب تاريخ التشريع والتاريخ من اعتبار القرن الرابع توقف فيه الابتكار في التشريع، لا يخلو من مبالغة، يقول أبو زهرة: « ... بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلـق في الفقه والاجتهاد على أصول مذهب معين، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهـة

---

[1] الجويني، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، دار القلـم، دمشـق، ط1، 1987م، ص124-127.

إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه بالرياضة الفقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرر، المذاهب الذي ينتمون إليه»[1].

6/ من غير المقبول منهجيا محاكمة أدوات النظر الاجتهادي خارج الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري، فقد كانت استجابة لتحديات الواقع ومستجداته وأزماته وقراءة هذه الأدوات مفصولة عن هذه السياقات مجازفة خطيرة.

وعليه فإن حركة التجديد في الفقه لم تتوقف لأن التجديد في الأصول لم يتوقف.[2]

ثانيا: في **القرن الخامس:**

في هذا القرن، الذي انتهى فيه أمر بني أمية بالأندلس وقامت ملوك الطوائف، وظهرت فيه دولة المرابطين بالمغرب، واستولى فيه الصليبيون على بيت المقدس ونشأ التصوف الفلسفي، وظهر الانقسام بين الشيعة في الدولة الفاطمية، وأهل السّنة والجماعة في الدولة العباسية، في وسط هذا الزخم من الأحداث يمكن لنا أن نسجل ملحوظتين ميزت هذا القرن:

الأولى: تراجع الفكر الكلامي، الممثل أساسًا في المذهب الاعتزالي، بعد الانتصار الذي حققه الفكر الأشعري وسيادته حيث أصبح يوصف بأنه عقيدة أهل السّنة والجماعة.

الثانية: ظهور اتجاه يهدف إلى تجديد الفكر الفقهي من خلال تجديد الفكر الأصولي، أولا كطريقة يعبرون بها إلى مراجعة التراث الفقهي، وهو تحايل أملاه الواقع الاجتماعي والفكري السائد، الرافض عموما لمنطق التغيير.

فكان باب الأصول هو المنفذ يقول: أبو زهرة: «بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق والاجتهاد على أصول مذهب معين، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باب الرياضة الفقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرّره المذهب الذي ينقلون إليه»[3]

وكان الدافع الأساس لهذا التجديد شعور العلماء بالقيود الثقيلة التي اعتبرت لنيل درجة الاجتهاد، والتي كان الباعث على وضعها سد باب الاجتهاد، أو التفكير في إيجاد مذاهب فقهية أخرى، لأن ذلك يتطلب التمكن من آليات الاجتهاد وهي صعبة، فلا مجال إذا للتفكير في مخالفة المذاهب المعروفة أصلاً.

---

(1) أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، ص14.

(2) قطب سانو، أدوات النظر الاجتهادي، مرجع سابق، ص40-51.

(3) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص14.

وهذا الأمر شجع عددًا من العلماء البارزين لتخليص الاجتهاد من القيود الثقيلة وضبطها بل التجديد فيها ومن بينهم على سبيل المثال: الإمام البزدوي[(1)] والباجي[(2)]، والشيرازي، والقاضي أبـو يعلى. إضافة للغزالي رائد التجديد في هذه الفترة. وتميزت طروحات هؤلاء بما يلي:

1- الاتجاه بأدوات النظر الاجتهادي لتكون علوما بدلا من معارف جزئية غير منضبطة.

2- التلميح لأداة جديدة. دون ذكرها وهي **المنطق**.

- **منهج الغزالي التجديدي:**

أحدث أبو حامد الغزالي قفزة نوعية في مجال الفكر الأصولي، فبعد المحاولات السابقة المتسمة بالعمومية، ضبط الغزالي آليات الاجتهاد ونقحها بصفة منهجية رغبة منه في فـتح بـاب الاجتـهاد والبحث فيه أمام القادرين، ومفندا دعوى استحالة تحصيل هذه الأدوات.

يقول الغزالي: « ... ما تفصيل العلوم التي لابد منها لتحصيل منصب الاجتـهاد؟ قلنـا: ... والمدارك المستثمرة للأحكام أربعة: الكتاب والسّنّة، والإجمـاع والعقـل. أمـا كتـاب الله فهـو الأصل، ولابد من معرفته .... بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية ... أما السـنة فلابد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجمـاع ... وأما العقل، فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فأما العلوم الأربعة التي بها يعـرف طـرق الاستثمار، فعلمان مقدمان.

أحدهما: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي تصير البراهين والأدلة منتجة.

والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب.

وأمّا العلمان المتممان:

فأحدهما: معرفة الناسخ والمنسوخ.

الثاني: معرفة الرواية.

فهذه العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنـون: «علم الحديث، وعلم اللّغة، وعلم أصول الفقه»[(3)]

ومن خلال هذا النص نستنتج مبادئ الاجتهاد، والتي تتمثل في:

---

(1) البزدوي، كشف الأسرار، تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، 25/4، 30.

(2) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1989م، 637/2.

(3) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 189/1.

أولا: علم أصول الفقه: ويضم المباحث الآتية، العلم بآيات الأحكام، العلم بأحاديث الأحكام، العلم بمواضع الإجماع، العلم بالنفي الأصلي للأحكام، العلم ينضب الأدلة وشروطها "المنطق"، معرفة الناسخ والمنسوخ.

ثانيا: علم اللغة "اللغة، والنحو".

ثالثا: علم الحديث، معرفة الرواية.

ويتميز هذا المنهج بالخصائص الآتية: [1]

1- الإشادة بعلم المنطق كأداة أساسية للاجتهاد: تميز هذا القرن بانتشار علم المنطق كآلة للتفكير التي تعصم العقل من الزلل فيها يُعرف المجتهد ترتيب الأدلة وكيفية الاستنباط، ومرجع ذلك إلى انحصار علم الكلام وتقهقره بعد الإحاطة بالمعتزلة، وبروز المنطق كبديل له، ولا يفوت هنا أن نشير أن العلماء تحاشوا التصريح بذا العلم باسمه "**المنطق**" ضمن الأدلة وشروطها خشية من العزوف عنه، سيما وأن التجربة الاعتزالية ارتسمت في أذهان الكثيرين بالسلبية.

2- الاتجاه إلى ضبط القدر المطلوب من كل علم: حيث أن إذا كانت صورة المجتهد ارتسمت في أذهان النّاس بالظاهرة الأسطورية النّادرة الوقوع، فإن الغزالي نزل بالفقهاء والباحثين من فضاء الخيال، إلى أرض الواقع. فبين حدود معرفة كل علم فأشار إلى آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، والتحكم من اللغة بالقدر الذي يتيسر معه فهم كلام العرب، فليس من الضروري بلوغ درجة الإمامة في اللّغة، ثم إنّ هذه المعارف منها ما هو أساسي ومنها ما هو متمم.

3- تنقية علم الأصول من العلوم الدخيلة: ومن بين هذه العلوم: علم الكلام، وعلم اللغة والنحو.

وفي المحصلة يمكن القول بأن الغزالي رائد التجديد الأصولي في هذا القرن فبفضله أدرك الفقهاء أن الاجتهاد ليس فلتة، بل الأمر لا يعدو أن ينحصر في التمكن من أدوات اجتهادية بعينها، ثُم إن معرفة هذه الأدوات ليس بالأمر العشوائي، بل كان استجابة واقعية لطبيعة العصر، وفي ذلك دلالة واضحة أن أدوات الاجتهاد تتطور، وتتناسب مع طبيعة العصر وصيرورة البحث العلمي المنهجي، وهكذا فإن كان الشّافعي قد وضح قواعد علم أصول الفقه، فإن الغزالي ضبط هذه القواعد ونقحها وجدد فيها.

---

[1] الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 55/1، 60.

ثالثا: القرن السادس:

حل هذا القرن والحياة السياسية والفكرية والاجتماعية في المشرق تتميز بالرتابة فلـم تظهـر نوازل تدعو إلى التجديد، وبدأ العلماء بالمشرق يفقدون مكانتهم، فحل المغرب محل المشرق[1]، وأدى ذلك لظهور أمرين:

الأول: اتجاه العلماء نحو تلخيص وشرح مدونات القرن الماضي، خاصة أعمال الغزالي وكـان مـن أبرزها: كتاب المحصول للرازي، حيث لخص ما طرحه الغزالي وشرحه، وأهم عمل قام به هو حصر أدوات الاجتهاد الثمانية في علم أصول الفقه.

الثاني: انتقال الحركة العلمية والتشريعية من المشرق إلى المغرب، مما أتاح لفقهاء الأندلس وافريقية، أن يزيدوا من انتشار المذهب المالكي، خصوصا وأن المغرب والأندلس شهدا نوازل عديدة، تشهد لهـا كتب الفتاوى، التي اعتمدت على التخريجات الذكية التي بلغت الذروة في الدقة والتحقيق، وبلغ بـا أصحابا درجة الاجتهاد باتفاق رجال الطبقات.

ونجد من كبار فقهاء المغرب والأندلس، ابن رشد (ت959هـ) صاحب كتـاب: "بدايـة المجتهد ونهاية المقتصد"، فهذا الفيلسوف البارع، الذي ترك بصماته في الفكر العربي، اعتمد في كتابه بداية المجتهد منهج فريد في الفقه انطلق فيه من أسس الخلاف ومصادره في كل مسألة حيث ضـبطها بعقلية المنطقي، وكان يهدف من وراء ذلك تيسير عملية الاجتهاد، ووضع الإطار العـام لأسـباب الاختلاف حتى يسهل على الفقهاء معرفة الفروع واستنتاج الأحكام.

رابعا: القرن السابع:

في القرن السابع اشتد الصراع الداخلي بين الدويلات الإسلامية التي غفلت عما يهددها مـن الخطر الخارجي، وانحصر ملك المسلمين في الأندلس بغرناطة وما حولها وازداد نفوذ المتصوفة حـتى خافهم العلماء واظهروا الخضوع لهم، واشتد جمود الفقهاء على كتب المذاهب الأربعة، واكتفى أكثر أهل العلم باختصار المتون وحفظ الشروح والحواشي غير أن هذا الوضع لم يقف حجرة عثرة أمـام التجديد والاجتهاد، فقد برز علماء ناصرو الاجتهاد، وقدموا أطروحات فقهية وأصولية مازلت محل دراسته، ونقصد بالكلام: سلطان العلماء "العز بن عبد السلام"، شيخ الإسلام ابن تيمية، نجم الـدين الطوفي.

---

[1] صبحي الصالح، محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري وتعريفها ، ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، مطبعة النصر الكبرى، قسنطينة، 1985م،ص13.

1) سلطان العلماء "العز بن عبد السلام" (ت66هـ):

لقد كانت تقريرات العز فاتحه عهد للفقه الإسلامي ليس أثره بأقل من عهد نشوء المـذاهب، وهو الذي مهد لانطلاقة ابن تيمية وابن القيم فيما بعد في التطبيق المرن للأحكام الشرعية، وذلك عن طريق التأصيل لعدد لا حصر له من أشكال التعامل المستجد وفق نظرة مصلحية.[1]

وضمن هذه التأصيلات كتابه القيم "**قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**" الذي شرع فيـه إلى شرح ظاهرة النظر المصلحي وضرورة توظيفها في تقرير الأحكام.

فبين أن المصالح توافق الفطرة الإنسانية ونتائج المحاكمـات العقليـة، وأن تقـديم الأصـلح فالأصلح، ودورء الأفسد فالأفسد "مركز في طبائع العباد"[2]، "والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح".[3]

وأكثر من التفصيل في المصالح، مما جعله يقترب بملاحظاته إلى نظرية كاملة في المصالح، وقـد تنبه تاج الدين السبكي إلى ذلك حيث قال: «رجع الشيخ عز الدين بن عبد السلام الفقه كله، اعتبار المصالح، ودرء المفاسد من جملتها». [4]

كما ان القرافي استمد من ملاحظات العز، مما جعله ينظر لمفهوم المصالح في كتابه الـذخيرة فنراه يقول مثلا: «إنّ الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة أو درء المفاسـد الخالصة، أو الراجحة»

وهكذا نرى العز من أوائل الفقهاء الذين نظروا للمصالح وبحثوا في مراتبها والتدليل عليها. [5]

2) شيخ الإسلام ابن تيمية (661هـ - 728هـ):

ُيعد ابن تيمية من بين علماء هذه الفترة الذين استنكروا دعوى سد باب الاجتهاد وتوقفه، بل أكثر من ذلك فقد مارس الاجتهاد عمليا.

---

(1) محمد أحمد الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسـلامية، دار المحـراب للنشـر والتوزيـع، كندا/سويسرا ، ط1، 2002م، 1/208-209.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعارف، بيروت، 1/5.

(3) المصدر نفسه، 1/9

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص8.

(5) القرافي، الذخيرة في مجلس أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1/138.

وعند الحديث عن اجتهاد ابن تيمية تستوقفنا دراسة المستشرق "**هنري لاوست** *Henri laoust*"[1] عن ابن تيمية تحت عنوان: **إعادة فتح باب الاجتهاد**، وهو تلخيص لمنهج ابن تيمية في الاتباع.

ويصل "هنري لاوست" إلى نتيجة: مفادها أن ابن تيمية المجتهد المستقل مُتبِعٌ، وهذا لا يتعارض مع كونه مجتهد مستقل، حيث زاول الاجتهاد عمليا بإصدار الفتاوى الصحيحة لا الوقوف على ادعاء الاجتهاد ومناقشة مقولة أن الاجتهاد مغلق أم مفتوح؟ فابن تيمية لم يدعي الاجتهاد إذ لا حاجة لهذا الادعاء أولاً، ولتجنب مصادمة أهل عصره ثانيا؛ بل الطريقة السلمية التي انتهجها ابن تيمية هي مزاولة الاجتهاد عمليا ومن خلال إصدار الفتاوى لما يجد من المعضلات والقضايا الجديدة بأحكام ليست بالضرورة أن توافق رأي الحنابلة ولا رأي غيرهم.[2]

منهجه: يأتي حديث ابن تيمية عن أنواع الاجتهاد ومجاله حديثا عرضيا، فهو لم يذكر أنواع الاجتهاد أو مجاله بالطريقة الأصولية، لكن منهجه في الاجتهاد للنوازل يظهر من خلال التطبيق الفقهي.

فالغالب على الدراسات التي تناول منهج ابن تيمية الميل إلى ربطه كليا أو جزئيا بأحمد بن حنبل وفي حقيقة الأمر قد نشاهد تشابا بين أحمد بن حنبل وابن تيمية. حيث يبدي إعجابه بأحمد بن حنبل ويرجح أقواله.

لكن هذا لا يعني أن مذهب ابن تيمية استمرار لمذهب أحمد، بل له آراء كثيرة يخالف فيها الإمام أحمد وغيره. ورغم ميل الباحثين إلى ربط ابن تيمية بالإمام أحمد في أصول الاجتهاد والتبعية له، وهذا الطرح لا يستقيم لأمرين:

أولهما: عدم اتفاق متقدمي الحنابلة أنفسهم على أصول الاستنباط في المذهب الحنبلي، لعدم وجود أصول مكتوبة لإمام أحمد.

---

[1] مستشرق فرنسي خريج معهد المعلمين العالي بفرنسا وحاصل على درجة الأستاذية في اللغة العربية وعلى الدكتوراه في الآداب وأستاذ بالمعهد العالي في باريس، وهو متخصص في دراسة ابن تيمية والمذهب الحنبلي، والمدرسة الحنبلية الشامية وعلماءها.

[2] لاوست هنري، شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة وإعداد محمد عبد العظيم علي، نقد ودراسة وتعليق مصطفى محمد، القاهرة، دار الدعوة، ط1، 1997، 2/113-114. والكتاب صدر باللغة الفرنسية بعنوان: Essai sur les Doctrines souales et politiques. Takiddin b.yatimiya ، والترجمة الحديثة هي: بحث في نظريات في السياسة والاجتماع، تقي الدين أحمد ابن تيمية، بحث في نظريات.

ثانيهما: عدم وجود كتاب أصولي محدد يذكر فيه ابن تيمية أصول الاستنباط لديه، وكل من تكلم عن منهجه في الإفتاء فهو إما يعتمد على المسودة في أصول الفقه لآل تيمية؛ أو فتاوى ابن تيمية التي عادة ما يضمنها دليلة في الاجتهاد وأصل فتواه[1]، وعموما فإن منهجه في الفتوى يعتمد على ما يلي:

1- ضرورة فقه الأدلة الشرعية: والذي يشير فيه إلى مدى ارتباط الفقه بأصوله فلم ينظر في الأصول بمعزل عن الفقه، فكلامه في أصول الفقه كان استطرادا عند حديثه عن المسائل والفتاوى الفقهية إذا احتاج الأمر لتأصيل أصله. فنراه عندما يتحدث عن الأئمة المتهدين يقول: « هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه، إذ كانوا يعرفونا بأعيانا ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة بأعيانا، فإن هؤلاء لو كان ما يقولوه حقا فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان تكلما في أدلة مقدرة في الأذهان، لا تحقق لها في الأعيان كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه.[2]

2- رد الاعتبار للكتاب والسنة وإثبات صلاحيتهما ووفائهما بكل الأحكام: ويرد على من يقول أن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة قائلا: « الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد »[3]

وانطلاقا من هذا الأصل خلص إلى ما يلي:

أ/ عدم الخروج عن خط السلف الصالح في فهم الأصول "القرآن والسنة"، ومعاني الألفاظ الشرعية. فيحب الرجوع لأقوال السلف وكيفية فهمهم للقرآن والسنة بأن يكون الفهم موافق للمنهج الذي التزمه السلف ذلك أنم شهدوا تنزيل الوحي، لذلك فإن من تأول القرآن على ظاهره بلا دلالة من رسول الله ﷺ، ولا أحد من أصحابه فهذا تأويل أهل البدع.[4]

ويلفت ابن تيمية نظرنا إلى أمر في غاية الأهمية، وهي أن الصحابة كانوا متفقين على أن القرآن لا يعارضه إلا قرآن لا رأي معقول وقياس، ولا ذوق ووجد إلهام ومكاشفة[5]؛ وهو بذلك

(1) محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه ابن تيمية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، 25/1.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، مصدر سابق، 402/20.

(3) المصدر نفسه، 280/19.

(4) المصدر نفسه، 27/13.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 29/13-30.

يصد الباب أمام كل محاولة لفتح النص القرآني للتأويل والاجتهاد به مدفوعا في ذلـك بمـا شـاع في عصره من شطحات الصوفية ومنهجهم في تأويل النص.

ويثبت أيضا أن اللغة ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لفهم أقوال الشارع، وإذا كانت كذلك فالمرجع لفهم أقوال الشارع يكون فيما قاله الرسول ﷺ، وفيما قاله السلف الصالح، ومرد هذا الاهتمام كثرة الاختلافات في تفسير النصوص الشرعية وما وقع بين المتأخرين من نزاع حول معـاني الألفاظ الشرعية، فقد عزّ على ابن تيمية أن تصير الألفاظ الشرعية مائعة تؤول حسب الأهواء وتحمل ما لا تحتمله من المعاني.[1]

ب/التقليل من البحث عن الإجماع يقول:"فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلاّ وفيها بيان من الرسـول ﷺ[2] فالحجة بداية تكون في سند الإجماع، يقول:«فإن ما دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسولﷺ أخذه،فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليهـا إلا وفيها نص»[3].

3- **عدم اعتبار المنطق أداة اجتهادية:** ففي معرض رده على المناطقة حول القياس الفقهـي، نـراه يتعمق في مبحث القياس وأسسه، ويتعرض لصور الاستدلال الأرسطية وادعائهم بأن القياس الـذي يستعمله الفقهاء قياس تمثيلي[4] يعتمد الاستدلال فيه بأحد الجزئين على الآخر، وبالتالي فنتيجتـه لا تكون إلاّ ظنية، أما القياس الذي يستخدمونه وهو قياس الشمول الذي يعتمد الاستدلال فيه بالكلي على الجزئي نتائجه قطعية.

وبالتالي فالأحكام الفقهية أحكام ظنية لا تفيد يقينا. ويرد بأن قياس التمثيل وقياس الشـمول سواء، وإنما يختلفان بالمادة المعينة فإن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر. فالظن إنما حصل من المادة لا من صورة القياس فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم تفد أيضا إلا الظـن، لكـن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينـا وصـورة قيـاس الفقهـاء ظنيا.[5]

---

(1) علاء الدين حسين رحال، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2002م، ص313.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق 192/19.

(3) المصدر نفسه، ص195.

(4) داود محمد سليمان، نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة، دار الدعوة، ط1984، ص315.

القياس التمثيلي: هو الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر وهو ما يسمى قياس الفقهاء والاستدلال بالكلي على الجزئـي هـو القياس الشمولي، أو الاستقراء.

(5) علاء الدين حسين رحال، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، مرجع سابق، ص195.

4- جمع الأدلة المختلف فيها بعد القياس واعتبرها أصلا واحدا: وتميز منهجه مع هذه الأدلة بعـدم مناقشتها كما طرحها الأصوليون، بل إعادة توجيه معنى الدليل، فتحريـر المعـنى المقصـود مـن الاستصحاب أو عمل أهل المدينة هو الشغل الشاغل عند ابن تيمية، فهو يأخذ بـهذه الأدلـة وفـق تصوره وفهمه لها لا وفق فهم الأصولين ولا معنى لترتيبها عنده.[1]

5- اعتبار المقاصد في **الاجتهاد**: وذلك بإعادة ترتيبها على خلاف مع فعل الغزالي وتعتبر هـذه أول محاولة بإعادة صياغتها، ثم إدراجه لمصالح أخرى ضمن المصالح الضرورية.

فجاء ترتيبها على النحو الآتي: حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأضاف مصالح أخرى: منها الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران فهي عنـده مـن أجـزاء مقاصد الشرع. [2]

3) ابن قيم الجوزيـة (691هـ-751هـ):

لعل أهم أصل في منهج الاجتهاد الذي يستوقفنا في كتابات "ابن القيم"، وأخصـها علـى الإطلاق: أعلام الموقعين، هو ما عقد له فصلا كاملا تحت عنوان: تغير الفتوى بتغير الزمان والمكـان والأحوال والعوائد والنيات[3]، حيث أشار مطولا تنظيرا وتطبيقا إلى الكيفية التي يجب أن ينظر بـها المفتي إلى النصوص أثناء تطبيقها على أرض الواقع، وأثر عوامل: الزمان والمكان والضرورة والمصلحة والعرف في تـ يل الحكم الشرعي. وأهم ما يستخلص من هذه الدراسة الرائدة والجديدة والواسـعة آنذاك ما يلي:

1- أن إشارات الفقهاء لهذا المبدأ تميزت قبله بالمحدودية: فهي لم تتجاوز مستوى التقعيد الفقهـي ومن أمثلة ذلك دراسة القرافي[4]؛ ولذلك يمكن اعتبار دراسة ابن القيم أوسع وأعمق، بل أكثر مـن ذلك كله وهو أن جل الباحثين في فقه الواقع تأصيلا وتطبيقا من الباحثين المعاصرين هم عالة بلا شك على هذه الأبحاث، أو على الأقل فإنم لا يستطيعون تجاوزها.

2- تنبه ابن القيم لأثر تغير العادات وظروف المعيشة على مستوى المصالح والمفاسد: فكل هـذه الأمور تعد مناطا تعلق الفتوى به. فكل مصلحة طارئة أو ضرورة حادثة هو اختلاف زمان[5]، كما

---

(1) ابن تيمية، الفتاوى، مرجع سابق205/3.

(2) المرجع نفسه، ص234.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق5/3-123.

(4) القرافي، الإحكام في أصول الأحكام، ص231-234.

(5) أسامة سليمان عمر الأشقر، منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم الجوزية، دار النفائس، ط1، 2004م، ص303.

أن لاختلاف المكان اعتبار في تغير الفتوى، مثل: دار الإسلام ودار الحرب، أو إعطاء بعض الأمكنة ظروفا خاصة وما نتج عنهما من أحكام فقهية مثل النهي عن قطع الأيدي في الغزو، القبول بشهادة الواحد بمين صاحب الحق.[1]

3- رأى ابن القيم أن اجتهادات أهل العلم راجعة إلى ارتباط الأحكام في التنزيل بعناصر الواقع فكان عملا اجتهاديا خالصا[2]: ولذلك قرر أن الجمود على الفتاوى القديمة أوقع الناس في الحرج والمشقة. وفي هذا يقول: «هذا فصل عظيم جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به».[3]

4- أشار إلى أهمية معرفة مواطن الثبات والتغير عند الإفتاء: وفرق بين القطعي والظني والثابت والمتغير، وأثناء التطبيق أشار أن هناك نوعا من الاجتهاد المسموح به في دائرة القطعيات، ومثال ذلك إيقاف عمر ﷺ حد السرقة عام المجاعة، ولذلك فإبن القيم يعتقد أن البعد الزماني له أثره على النصوص الشرعية القطعية على الرغم من تبنيه لقاعدة: "لا اجتهاد في مورد نص" وهو من باب تحقيق المناط.[4]

خامسا: القرن الثامن:

في هذا القرن استولى التتار على الشرق، واشتد ضعف المسلمين في المغرب والأندلس، وازدادت غلبة المتصوفة على أهل العلم. وسادت الطريقة التقريرية اللفظية في دراسة العلوم الشرعية؛ على حين ظهرت نخبة من فقهاء المذاهب تدعو إلى الإصلاح والتجديد. فكان من نتائج ذلك انتقال التفكير الاجتهادي من الجزئيات إلى الكليات، فلم تتمركز المعرفة عند حدود الألفاظ ومعانيها، بل تعدت إلى الربط بين النصوص وما تحققه من مقاصد، فكان أن أضاف العلماء **أولاً: القواعد الفقهية لمنظومة الاجتهاد**: يقول السبكي: «والمجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل، وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له. وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها، بحيث أكتسب قوة يفهم بها مقصود الشرع».[5]

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق3/8/110.

(2) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، 1975م، 1/230-231.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق 3/5.

(4) المصدر نفسه.

(5) السبكي، جمع الجوامع، علق عليه عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، ص382-383.

ثانيا: مقاصد الشريعة: نتيجة إحساس العلماء بضرورة الانتقال من الجزئيات إلى الكليـات نتيجـة للتحديات الهادفة لاستئصال الكليات، وعدم النظر لمآلات الأفعال، بالرغم أنا مقصد شرعي لا يمكن التنازل عنه[1]، وتبرز هنا مكانة الشاطبي الرائدة في التجديد الرامية إلى إدراج مقاصدا الشريعة ضمن أدوات الاجتهاد، يقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين **أحـدهما**: فهـم مقاصـد الشريعة على كمالها، **والثاني**: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها».[2]

ثالثا: ضرورة إدراك العلاقة بين النص والواقع: فعدم القدرة على ذلك الفهم يؤدي إلى سوء تـ يل الأحكام على النوازل، فلابد من النظر للأعراف والأحوال والعوائد. ويتجلى عمق هذا الطرح عنـد ابن قيم الجوزية في كتابه أعلام الموقعين.

وإذا أردنا أن نبرز أهم الأدوات الاجتهادية التي أضافها هؤلاء الرواد لعملية الاجتهاد نجد مـا يلي:

1/ ضرورة معرفة القواعد الفقهية.

2/ ضرورة معرفة مقاصد الشريعة.

3/ ضرورة فقه الواقع.

سادسا: من القرن التاسع إلى ظهور الـلة سنة 1286هـ:

ابتداءً من القرن التاسع، استولت اسبانية على الأندلس، فضعف المسلمون بالمغرب، وابتـدأ عصر النهضة في أوربا بعد استيلاء الدولة العثمانية على القسطنطينية. وفي المقابل اعتـرى الركـود الحركة العلمية في بلاد المسلمين، وتفاقم نفوذ الطرق الصوفية. ودب الفساد في الحياة الاجتماعيـة، وتوقفت محاولات الاجتهاد عند أكثر الفقهاء والعلماء وجابه العلماء المستجدات بطريقتين:[3]

1/ الاعتماد على كتب الفتاوى: التي تعتبر من أهم المراجع الفقهية، فهي مصدر صالح للوقوف علـى النصوص الفقهية في الحوادث المتفرقة كل وقت، لأن الحوادث المتأخرة كثيرا ما تتشابه مع وقائع الماضي.

2/ ما أقره الشرع الإسلامي لولي الأمر: بأن يحد من شمول بعض الأحكام الشرعية وتطبيقهـا، أو يأمر بالعمل بقول ضعيف مرجوح إذا اقتضت المصلحة الزمنية ذلك. وفي أواخر هذا العصر بـدأت حركة التقنين بظهور مجلة الأحكام العدلية والعمل با سنة 1292هـ معتمدة على المذهب الحنفـي،

(1) قطب سانو، أدوات النظر الاجتهادي، مرجع سابق، ص88 وما بعدها.

(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ص447-485.

(3) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص192-194.

وكان الدافع لذلك هو الحاجات المحلية والعلاقات القائمة بين الدولة العثمانية وأوربا.

بعد هذا التتبع لمرحلة الفقه في طور الجمود، لاحظنا أنه رغم دعوى غلق باب الاجتهاد لم يعجز الفقه الإسلامي عن مسايرة النوازل، بل وتطوير مناهج الاجتهاد كما رأينا، وعليـه فإننـا نسجل ما يلي:

1/ أن عبارة سد باب الاجتهاد غير مسلم بها عند أكثر العلماء، فضلا على أن العلماء القائلين بإغلاق باب الاجتهاد لم يتفقوا على وقت محدد لسد الاجتهاد يقول ابن القيم: « واختلفوا متى انسد بـاب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان»[1] كما أن أغلب العلماء قاوم بشـدة هـذه الدعوى، قال صاحب فواتح الرحموت: « ثُم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو منه بعد العلامـة النسفي وأختتم الاجتهاد به، وعنوا الاجتهاد في المذهب، وأما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالأئمـة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة، وهذا كله هوس من هوساتهم». واسـتعظم الشوكاني مقالة سد باب الاجتهاد قائلا: «لو لم يحدث من مفاسد التقليد إلا هي لكان فيها كفايـة ونهاية».[2]

2/ أن العلماء مارسوا عملية الاجتهاد فعليا، وقاموا بإصدار الفتاوى المتعلقة بما يجد من القضـايا ولم ينقل التاريخ خلو الأمة الإسلامية من مفت سواء أطلق عليه اسم مجتهد أولا، وكتب النوازل تثبـت صحة هذا الأمر.

3/ المستجدات تتواكب مع التطور الحضاري للأمم وعصور الجمود شهدت رتابة، فكانت التغيرات التي تحدث في المجتمع بطيئة وجزئية، حتى مطلع الثورة الصناعية في أوربا وما نتج عنـها مـن مـد استعماري، ومستجدات تأثر بها العالم الإسلامي.

4/ ثراء المذاهب الفقهية بالأقوال داخل كل مذهب، مما أتاح للفقهاء حرية واسعة في انتقاء الأحكام الأصلح للنوازل والطوارئ التي تنزل بهم.

5/ أجاز الفقهاء تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والعوائد والأعراف، مما ساعد الفقهـاء مخالفـة أقوال أئمتهم والخروج عن المذهب، بل والعمل بالقول الضعيف أحيانا دفعا للحرج، وتحقيقا لمقاصد الشرع. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذا من قواعد مذهبه.[3]

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق2/275.

(2) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، 2/899.

(3) المصدر نفسه، ص29.

6/ لم تخل هذه الفترة من وجود قمم اجتهادية وهي وإن انضوت تحت راية المذاهب الفقهية فممـا لاشك أنا بلغت درجة الاجتهاد المطلق، وجددت في مناهج الاجتهاد، واستوعبت أحداث الزمـان ونوازله.

الفـرع الرابـع: نمـاذج من فتـاوى النـوازل في عصـر الجمـود:

1/ في القرن الخامس الهجري أسست أحكام بيع الوفاء في المذهب الحنفي للخروج من مشكلة الربا عند ازدياد الحاجة إلى القروض وتداول الأموال، وأفتى المتأخرون من فقهاء المذاهب بعدم نفاذ الوقف وسائر التصرفات المالية الصادرة من المديون بدين مستغرق لأمواله إلا إذا رضي الدائنون لكيلا يتخذ المديون طريق الوقف أو الهبة أو نحوها ذريعة لتهريب أمواله من وجه الدائنين. (1)

2/ كما نجد في هذا القرن فقيه الشافعية الماوردي، يطلب منه إبداء رأيه حول لقب ملـك الملـوك، فأفتى بالمنع وعدم الجواز مخالفا بذلك بعض فقهاء عصره، حيث أمـر الخليفـة (القـائم بـامر الله) (ت467هـ) أن يزاد في لقبه لقب ملك الملوك وكتب إلى الفقهاء في ذلك، فأفتى المـاوردي بـالمنع وشدد على ذلك، وكان من خواص جلال الدولة، فلما أفتى بالمنع انقطع عنه فطلبه جـلال الدولـة فمضى إليه على وجل شديد، فلما دخل قال له: أنا أتحقق أنك لوحابيت أحدا لحـابيتني لمـا بـيني وبينك، وما حملك إلا الدين فزاد بذلك محلك عندي. (2)

وكلام الماوردي يدل عليه حديث أبي هريرة: «أخنع اسم عند الله رجل تسمى بملك الملوك»(3)

3/ وعند المالكية نجد في القرن السادس ابن رشد الحفيد (ت520هـ) سئل عن أي العملين أفضـل لأهل الأندلس في هذا الزمان؟ هل الحج أو الجهاد؟ فأجاب: « فرض الحج ساقط عن أهل الأنـدلس في وقتنا هذا لعدم الاستطاعة التي جعلها الله شرطا في الوجود لأن الاستطاعة هـي القـدرة علـى الوصول مع الأمن على النفس والمال، وذلك معدوم في هذا الزمان وإذا سقط فرض الحج لهذه العلـة صار مكروها، فبان بما ذكرناه أن الجهاد الذي لا تحصى فضائله في القرآن والسنن المتواترة والآثـار أفضل منه.» (4)

---

(1) مصطفى الزرقا، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، ملتقى الفكر الإسلامي 17، قسنطينة، الجزائر، ص7.

(2) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، محمود الطناجي، دار إحياء الكتب العربية، 305/3.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأدب باب أبغض الأسماء إلى الله، 120/7.

(4) أبي الوليد محمد ابن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987م، 1021/2.

4/ وفي القرن السابع الهجري نجد سلطان العلماء العز عبد السلام، وهو يضع لساطان مصر منـهج جمع الأموال والعدة لإيقاف زحف التتار على مصر بعد واقعة بغداد، وحاصلها أن التتار لما داهمـت البلاد عقب واقعة بغداد، وجبن أهل مصر عنهم، وضاقت بالسلطان وعساكره الأرض استشـاروا الشيخ فقال: « اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر فقال السلطان له: أن المال في خزائني قليـل وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار. فقال له العز: إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك وأحضـر الأمراء ما عندهم من الحلي وضربته سكة ونقدًا وفرقته في الجيش ولم يقم كيفايتهم ذلـك الوقـت أطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بـين يـدي الشيخ وامتثلوا أمره، فانتصروا.[1]

5/ وفي القرن الثامن الهجري، نجد ابن تيمية وتجديداته وفتاواه من بينها موقفه من الحلف بالطلاق[2] والطلاق الثلاث بلفظ واحد.[3]

ومن أمثلة فتاواه في المستجدات: أنه رأى أن سقوط الواجب لمضرة في الدنيا وإباحة المحـرم لحاجة في الدنيا باب يدخل في سعة الدين ورفع الحرج ... بل ذلك ثابت في العقل كما يقال: لـيس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، إنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وطبق هذا المبـدأ على قوم التتار حين مر بهم وهم يشربون الخمر، وأنكر عليهم من كان معه مـن الفقهـاء، قـال: فانكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يصـدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم.[4]

---

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 83/5.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مصدر سابق، 215/33.

(3) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص7-12.

(4) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 5/3.

المبحث الثاني: منهـــج المعاصرين التجديـــدي.

إن قراءة تراثنا الفقهي بمناهجه القديمة بتبصر، تكشف عن قصور كبير في رصيدنا الفقهي، إذا طالبناه للوفاء بواقعنا المتجدد، فعلى ما فيه من ذخائر شاهدة على رقيه البعيد مقارنة مـع التـراث الوضعي، وعلى ما فيه من باقيات صالحات لهذا الزمان فإنه كان استجابة للبيئة التي نشأ فيها، وتـ ل عليها من أصول الشرع، وقد حدثت منذئذ تحولات مادية وثقافية كبيرة، لم تكن نتيجة تطور طبيعي للمسلمين، بل طفرة جرتم إليها الحضارة الأجنبية الغريبة بنظمها الحديثة، وهكذا نشأت قطاعـات واسعة من الحياة لا يشملها الفقه التقليدي.

وهكذا ارتفعت الأصوات تدعو للتجديد؛ لأن التجديد سنة الحياة فمن لا يتجدد يمت، وهذه سنة عامة مضطردة لا تقتصر على الكائنات الحية والموجودات الطبيعية، وإنمـا تعـم المؤسسـات الاجتماعية والمفاهيم وفهم الدين ونمط التّدين.

وفي ظل تزايد الدعوى إلى التجديد الديني نقف على تلك الصيغ المتباينة للتجديد، حيث أننا نصطدم باستخدام لفظة "التجديد" من طرف الأدباء العلمانيين في بواكير القرن الحالي، مما نتج عنـه مناهج عدّة في قراءة التراث فهناك قراءة ملوثة بأيديولوجيات متباينة، تدعو إلى التحرر تحت غطـاء الحداثة[1] وقراءة منهجها يقتصر على تخليص الدين من الانحرافات والبدع، وقراءة ثالثـة تـرى في المنظومة السلفية أرضية يمكن الانطلاق منها وتطويرها عبر ما أسماه بالاجتهاد المفتوح، الـداعي إلى تجديد المناهج، وأصول الفقه ... لمواكبة النوازل المعاصرة.

وعليه فإنه بات من الضروري بمكان تحديد مفهوم التجديد المقصـود واتجاهاتـه ومجالاتـه وضرورته قصد إيجاد تراتبية خاصة فيما يتعلق بكل من نص الشارع ونص الفقيه، في سياق الحديث عن مناهج المعاصرين التجديدية الداعية لمراجعة التراث.

---

(1) يقول محمد **الكتاني**: «لاحظنا أن كثيرا من المفكرين كانوا يخلطون بين مفهومي التجديد والتحديث، فكانوا يعتبرونهـا مـن المترادفات، وربما كان ذلك سائغًا في الحديث عن الحياة الأدبية ونضة الأدب العربي في هذا العصر، وكان المبرر لـذلك هـو إن استحداث أجناس أدبية كان يقتضي الأخذ بمفاهيمها ونظرياتا الحديثة في الآداب الغربية. فالفكر الإسلامي الذي يحـافظ علـى هويته ينطلق من الحفاظ على البنية الأساسية للعقيدة الإسلامية. وعلى المنهج الإسلامي في الشريعة والسلوك والأداء الاجتمـاعي ولا يقبل "التحديث" وإذا كان "التجديد" ينطلق من الابقاء على مقومات الهوية ويفكر بمبدأ الثبات فإن التحديث لا يعترف بثبات الهوية. محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة، دار البيضاء، ط1، 2000، 124/1-125.

المطلب الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته.

الفرع الأول: تعريف التجديد لغة واصطلاحا:

لغة: بالرجوع إلى جذر الكلمة جّد. نجد في معاجم اللّغة معناها: القطع. ومنه قولهم ثوب جديد، كأن ناسجه قطعه الآن.(1)

وتجدد الشيء: صار جديدا، وأجدّه وجدّده واستجده: أي صيره جديدا فتجدد، والجدّة نقيض البلى. والشي يجد أي صار جديدا وهو نقيض الخلق. ومنه الجديدان، والأجدان الليل والنهار، وذلك لأنهما لا يبليان أبدا. (2)

وعليه يمكن القول إن التجديد هو إعادة الشيء إلى الحالة التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والخلق. ولعلّ الأمثلة التي ذكرها علماء اللغة تبرز هذا المفهوم. فمثلا قولهم: بلى بيت فلان ثمّ أجدّه، يوضح معنى قيامه بإعادة بنائه إلى ما كان عليه بالترميم والإصلاح لما أصابه البلى. (3)

- وفي **القرآن**: وردت بعض مشتقاته دون أن يرد لفظ "التجديد" نذكر منها قوله تعالى ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾(4)، ومعناها أن ابتداء الخلق لم يعجز الله تعالى والإعادة بعد البلى أسهل منه.

- وفي **السّنة**: ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»(5). اعتمد هذا الحديث كسند قوي لفتح باب التجديد في الدين، وتناولته أقلام الشراح قديمًا وحديثًا لتحديد معنى التجديد المراد وضوابطه وحدوده.

---

(1) أحمد فارس، معجم مقاييس اللّغة، 406/1. ومحمد بن أحمد الأزهري، تذيب اللّغة، 455/10.

(2) لسان العرب، مادة (ج.د.د)، 89/3. ومحمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت، 314/2-315.

(3) حسن سعيد الكرخي، الهادي إلى لغة العرب، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991م، 308/1-309.

(4) ق، من الآية15.

(5) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ص369، رقم: 4219، ط، بيت الأفكار الدولية، والحاكم في المستدرك: كتاب الفتن والملاحم، دار المعرفة، 522/4. والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي61/2-62. والبيهقي في معرفة السنن والآثار. وقال ابن حجر بعد أن ساق أقوال الأئمة في الدد: وهذا يشعر بأن هذا الحديث كان مشهورا في ذلك العصر، ففيه تقوية للسند المذكور، مع أنه قوي لثقة رجاله، توالي التأسيس لابن حجر، ص46.

اصطلاحا: معنى تجديد الدين عند العلماء قديمًا:

تصدى عدد من العلماء قديما لشرح الحديث السابق، وتحديد المراد بالتجديد، وعنـد تتبـع شروح علماء الحديث لمصطلح "التجديد"، نلاحظ أنا لا تخرج عن ثلاثة معاني:

أولا: إعادة إحياء الدين:

قال العلقمي[1]: «معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسّنة والأمر بمقتضاها» فهذه العبارة توضح أن الله التجديد هو إحياء الدين وفق الكتاب والسّنة.

ثانيا: تنقية الدين مما علق به من بدع، ومخالفات بالعلم ومحاربة أهل البدع.

قال المناوي[2]: «تجدد لها دينها، أي يبين السّنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم».

ثالثا: حصر التجديد في طبقة العلماء.

ونتيجة لتفهم علماء السلف لأهمية العلم وأنّه أساس التجديد كالتعيين من عين مجددي القرون كلها من العلماء. [3] رغم أنم يؤكدون أن المجدد لا يلزم أن يكون فقيها، فقد يكـون واعظـا أو حاكما أو مقاتلاً أو غيره مما تحتاجه جماعة المسلمين.

معنى التجديد عند المعاصرين:

وسنقتصر على بعض التعاريف، وأهمها:

1- قول **د. محمد بلتاجي رحمه الله**: «تجديد الدين يكون في إنزال الثوابت والمقررات الأساسية على ظروف العصر ومتغيراته، دون هدمها أو إلغاءها، أو إحلال غيرها محلها، أو القـول بـأن الـزمن والظروف قد تجاوزتا».[4]

2- **قول د.القرضاوي**: «إنّ التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهي، وترميم ما بلى، ورتق ما انفتق، حتى يعـود أقرب ما يكون من صورته الأولى، حيث كان في عهـد الرسـول ﷺ وصـحابته ومـن تـبعهم

(1) المناوي هامش فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، 281/2.

(2) المصدر نفسه، 281/2.

(3) بالتأمل في قائمة المجددين التي وضعها مجد الدين بن الأثير، وقائمة جلال الدين السيوطي، يلاحظ التركيز فيها واضـحا علـى الفقهاء دون غيرهم. فيض القدير للمناوي، 282/2.

(4) مقالة بعنوان: "حاجة العلوم الإنسانية إلى التجديد" في إصدار بعنوان:" الحضارة فكر وإبداع"، العدد الأول، سـنة1999م، ص65.

بإحسان». [1]

3- **قول د. قطب سانو:** «تجديد الدين هو العمل على إعادة فهم الدين كما كان السلف يفهم وعلى حسن تطبيقه في الواقع وفق أصله يوم نشأته، وذلك عن طريق تنقيته من المخالفات والبدع السيئة التي علقت به بسبب أهواء البشر على العصور». [2]

والملاحظ على هذه التعاريف ما يلي:

أ- فتح مجال التجديد في كل مجالات الدين: العقائدية والأخلاقية والتشريعية والفكرية.

ب- تحديد ضوابط هذا التجديد بحيث يكون الغرض إبراز صورته الناصعة دون هدم ثوابته وإلغائها بدعوى التجديد.

ج- بيان أسباب التجديد الناتجة عن تغير الظروف، مما يتطلب حسن تنزيل الدين على الواقع الجديد.

د- مهمة التجديد لا تقتصر على فرد بعينه، وهذا ما جعل بعض العلماء يدقق في قوله ﷺ: «من يجدد لها دينها» فبين أن حرف "من" للعموم كما هو في أصل وضعها اللغوي، فهو لا يفيد فرد بعينه، فقد يكون المجدد فردًا، أو مجموعة أفراد، أو مؤسسة، ممّا يفتح أفق فلسفة التجديد وطريقته[3]. ومع ذلك فهو من اختصاص العلماء وأحسن ما يفسر به التجديد هو ما جاء في حديث النبي ﷺ يحدد مهمة علماء الدين التي تجعل منهم حراسًا أمناء على ميراثه وميراث النبيئين من قبله، وهو قوله ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الضالين، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين». [4]

وعموما فلا خلاف بين علماء العصر وفقهائهم في الدعوة للتجديد لاحتواء هذا الواقع المنزلق نحو العلمانية. مع اختلاف في منهجيات هذا التجديد على النحو التالي: [5]

1- منهج التجديد بمعنى تنقية الدين من البدع والضلالات.

2- منهج التجديد بمعنى التحرر من التقليد المذهبي والرجوع فيه إلى الأصول مع توازن العقل والنقل.

---

(1) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، دار وهبة، القاهرة، ص28.

(2) قطب سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م، ص119.

(3) عماد الدين بن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط1، 1952م، 320/2-321.

(4) تخريجه فيما يأتي.

(5) محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، مرجع سابق، 102/1.

3- منهج إعادة بناء التفكير الإسلامي في ضوء تعزيـزه بمعطيـات الاكتشـافات العلميـة والفلسفات المتقدمة ليصمد في وجه تحديات العصر.

4- منهج التجديد المعتمد على فتح باب الاجتهاد في التشريع لمواكبة سنة التطور، واحتـواء كل القضايا الاجتماعية والاقتصادية بالأحكام الإسلامية الملائمة.

الفـرع الثانـي: التجديـد والاجتهـاد.

كان لمفهوم "الاجتهاد" تداول واسع لدى فقهاء هذا العصر، نظرا للتغير الهائل الذي دخـل الحياة، فأصبحت الحاجة إليه دائمة، ما دامت الوقائع تتجدد، والشريعة الإسلامية صالحة لكل زمـان ومكان.

وقد تعددت التعاريف الأصولية للاجتهاد[1]، ولكن كثيرا من تلك التعريفات لا تختلف عـن بعضها إلا في العبارة، وليس غرضنا استقصاؤها، وإنما معرفة العلاقـة بـين الاجتـهاد والتجديـد. وللاجتهاد عند التحقيق ثلاث مستويات:

أولهما: أن يكون في فهم النصوص ذاتا.

ثانيهما: أن يكون في استنباط أحكام وقائع لم يكن منصوصا على حكمها ،أو حكم ما يماثلها مـن قبل.

ثالثهما: تنزيل الأحكام على الوقائع (التطبيق).

ومن الضروري التنبيه أنه بات من الضروري فهم الاجتهاد بهذه النظرة الشمولية، وقد عـبر الشاطبي عن هذه النظرة، فقال: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسـبها»[2]، ومن المعاصرين من نبه إلى هذه الأهمية بصياغة تعريف للاجتهاد يجمع بُعْدَيه "الاستنباطي والتنزيلـي" يقول د.فتحي الدريني: «هو بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي عن الشريعة نصًا وروحًا، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج علـى ضـوء قواعـد أصولية مشتقة من خصائص اللّغة، وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع».[3]

والاجتهاد بهذا المفهوم، واضح الصلّة بالتجديد وذلك من وجهين:

أولا: أن الاجتهاد يمثل أحد أهم وسائل التجديد، وذلك تصديه للنوازل التي تستجد في كل عصـر

(1) للتفصيل أكثر، الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 342/1.

(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 33/3.

(3) فتحي الدريني، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م، ص16-17.

وبيان الحكم الفقهي المناسب لها ويتم الاجتهاد بصورتين: (1)

1- الاجتهاد الانتقائي: وهو اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى. على أن يكون هذا الترجيح وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة.

2- الاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة.

وقد ربط العلماء قديما بين التجديد والاجتهاد في اقتراضهم أن يكون ا لدد مجتهدا، يقول السيوطي: ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلا واحدا مشار إليه في كل فن من هذه الفنون، وهو ا لتهد.[2]

ثانيا: أن التجديد يطال الاجتهاد في حد ذاته، وذلك بإعادة النظر في أدواته ومنهجيته قصد إيجاد أدوات اجتهادية تواكب النوازل، وتمكن من النظر فيها، وذلك بإعادة مراجعة التراث، فما رفضناه قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، وهذا لا يعني أن أدوات النظر الاجتهادي ثابتة لا تتغير ولا تتطور، ولا أدل على ذلك من علم أصول الفقه، فالتجديد بـذا المفهوم يطال الفقه، وأصول الفقه، وفقه الأقليات، قصد التصدي لمشكلات العصر ونوازله بحلول هي من صميم الإسلام. وبناء على هذا، فإن الاجتهاد المنشود يمكن تعريفه كما يلي: «**بذل من جمع علوما معينة** في **عصر معين وسعه، من أجل فهم معاني نصوص الوّحي، كتابا وسنة، أو من أجل ت يل المعاني المفهومة من نصوص الوحي على الواقع** ».[3] فالاجتهاد بناءً على هذا التصور يستهدف تحقيق أمرين:

أ- فهم نصوص الوحي واستنباط الأحكام من تلك النصوص اعتمادا على علوم معينة، وهي ليست بالضرورة نائية.

ب- تطبيق وت يل نصوص الوحي على الواقع، وهو ما يعرف بالاجتهاد الت يلي التطبيقي، اعتمادا على العلوم والمعارف الإنسانية المساعدة على حسن الت يل.

---

(1) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1999م، ص142-157.

(2) السيوطي، تيسير الاجتهاد، تحقيق: عبد المنعم أحمد، المكتبة التجارية، مكة، ص51.

(3) قطب مصطفى سانو، نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي، مجلة التجديد، السنة: 02، عدد:3، فبراير، 1998م.

الفرع الثالث: مشروعيته:

بالنظر للنصوص الشرعية وطبيعتها، يمكن الوقوف على ما يمكن اعتباره سندًا للتجديد فمن النصوص الحديث التي تؤصل للتجديد:

1) حديث المجدد:

وأهمية هذا الحديث في التأصيل لشرعية التجديد تكمن في ورود لفظ "**التجديد**" فيه، حيث لم يرد في أي نص شرعي آخر، نص هذا الحديث كما مر بنا:

عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».[1]

والذي يمكن استخلاصه من هذا الحديث الذي تناوله القدماء والمحدثون بالشرح ما يلي:

1- الحديث يعد أصلا في تجديد الدين، أي تجديد فهم الشريعة، بمعنى العمل على إعادة فهمها بكل جوانبها سواء المتعلقة منها بالعقيدة، أو بالأخلاق أو بالأحكام الفقهية. وهذا يعني أن العلاقة بين الشريعة أو "الدين" والفقه علاقة عموم وخصوص، فالفقه بذلك لا يعنى إلا بالأحكام العملية. وهذا جانب من الشريعة أو الدين، ومن هذه العلاقة يمكن القول إن هذا الحديث يُعدّ دليلاً نصيًا ناطقا بمشروعية تجديد الفقه الإسلامي من باب أولى، باعتبار أن الشريعة أو الدين أعم من الفقه وأشمل.

2- يشير هذا الحديث أن النّاس كلما بعدوا عن زمن النبي ﷺ زاد بعدهم عن الحق، وازدياد تفشي الجهل والبدع فيهم، وهكذا كلما بعدوا عن زمن المجدد الذي جاءهم على رأس القرن الذي سبقهم، فيقيض الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، وتخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة إنحزام علمائه غالبا، وظهور البدع، ونجوم الدجالين.

3- أن عبء التجديد، لا يمكن قصره على واحد بعينه، فالأولى حمل لفظ "من" على العموم لاعتبارات منها:

أ- أن التاريخ أثبت وجود أكثر من مجدد واحد على رأس كل قرن من القرون الماضية.

ب- أن الحضارة الحديثة بما حملته من تطور، يجعل من الصعب أن يتولى شخص واحد الاجتهاد أو التجديد نظرا لدقة المعاملات، وكثرتا، مما يفترض وجود مؤسسات تتولى عملية التجديد والاجتهاد،

---

[1] سبق تخريجه، ص108.

فالمسلمون موجودون في كل أقطار العالم، وكثير منهم يعيش في دول غير إسلامية، والعلاقات الاقتصادية والمالية متشابكة، فالعالم أضحى قرية صغيرة. مما ضخم من عملية الاجتهاد وبات من الضروري التخصص في فروع بذاتها في إطار عمل مؤسساتي.

ج- القول بأن "من" تشمل المجموع يحل إشكالية النزاع في تحديد مجدد القرن، فعملية التجديد ليست مهمة فرد، وإن كانت للمبادرة الفردية أهميتها وإنما هو مهمة الأمة بكاملها، يجب أن تتحمل مسؤولياتها في تهيئة الظروف المناسبة لعملية التجديد لأنه مشروع حضاري.

2) حديث الخلف العدول:

ونصه قوله ﷺ « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين وتحريف الغالين، وانتحال المبطلين»[1]. وما يستخلص من هذا الحديث ما يلي:

أن الرسول ﷺ ضمن استمرار أحكام الدين واضحة بوجود مجددين عدول، مهمتهم مجابهة أدعياء التجديد حيث نص على ثلاثة أصناف منهم:

أ- تأويل الجاهلين: ومن معاني التأويل، صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دل على ذلك (وليس إلى أي معنى).

وفي تأويل النص الديني نجد الاتجاه العبثي الذي يتحرر من القواعد التي قررها له أهل اللّغة ومن الضوابط المتمثلة في ثوابت وعقائد وأصول ومبادئ الحكم القرآني.[2]

فالتأويل عند هؤلاء الوضعيين العلمانيين، هو: « جهد عقلي ذاتي لإخضاع النّص الديني لتصورات القارئ والمفسر ولمفاهيمه وأفكاره (...) إنه قراءة ذاتية .. بل وغير بريئة، لأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة».[3]

---

[1] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، 209/10، وأخرجه ابن أبي حاتم في مقدمة الجرح والتعديل. ولهذا الحديث شواهد من جمع من الصحابة، منهم حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أخرجه ابن عدي في الكامل، 153/1. وحديث أسامة بن زيد رضي الله عنه أخرجه البغدادي في شرف أصحاب الحديث، ص28 .

وصححه الإمام أحمد وابن عبد البر. العواصم في القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1992م، 308/1

قال ابن قيم الجوزية: إن الحديث يروى من وجوه يشد بعضها بعضا. طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار ابن القيم، ص522.

[2] محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م، ص25-27.

[3] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م، ص5-6. وإشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط6، 2001م، ص 228.

ب- تحريف الغالين: والغلو في الدين هو التنطع والبعد عن الحق، ووسطية الدين، وقد حذر الرسول ﷺ من الغلو، فقد روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ «..وإيّاكم والغلُوّ في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغُلو في الدين».[1]

ج- انتحال المبطلين: والانتحال له صور عدّة منها: رفض الأخذ بالمذاهب الفقهية، رفض الأخذ بالسنة النبوية وهم (القرآنيون)، وصف النصوص (القرآن والسنة) بالتاريخية.

فمثل هذه الضوابط التي ذكرها الحديث يعزف عنها العبثيون، نتيجة الجهل المطبق بمصادر الشريعة، ومناهج فهمها، ولكن الله أبى لهذا الدين إلاّ أن يكون الدين الخالد الصالح لكل زمان ومكان، فقيض له في كل عصر خلفا عدولا يجددونه، ويذبون عنه تحريفات الجهلة.

وبالنظر للمعقول يمكن تبرير مشروعية التجديد بما يلي:

3) أغلب نصوص القرآن والسنة جاءت في صورة مبادئ عامة:

فالتفصيل إنّما جاء في الحقائق الثابتة، والمسائل التي من شأنها الدوام رغم تغير الزمان والمكان أما ما عداها، فقد جاءت الأحكام فيه على شكل مبادئ عامة لا تضيق الشريعة يوما عن استيعاب حاجات الناس المتجددة. بقول السيوطي: « تعريف القرآن الكريم بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي».[2]

وهذا يقتضي وجود الاجتهاد والتجديد على الدوام، لتنزيل الأحكام على الجزئيات التي لا تحصى مما يجعل الفقه يتسع باتساع حاجات الناس ومستجداتهم فيشملها.

4) أغلب النصوص الشرعية ظنية الدلالة:

وذلك تيسيرًا للأمة ورفعا للحرج، إذا لو كانت كلها قطعية قولا واحدا لا تحتمل غير وجه واحد لوقع الناس في ضيق وحرج، كما أن في هذا إشارة إلى أن الاجتهاد أمر متعين وضروري؛ إذ بدونه تتعطل أغلب الأحكام إن لم يكن كلها.

يقول د.الدريني:«ولعلّ السر في صياغة معظم النصوص القرآنية على نحو ظني محتمل لأكثر من معنى، لا قطعي، هو فتح باب التجديد في الفكر الديني على مصراعيه، بما يناسب كل عصر من الأحكام...».[3]

---

[1] أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب المناسك، باب رمي الحجار ومقدار الحصى، رقم: 1754، ص345. وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

[2] الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق366/3.

[3] فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994م، 42/2.

5) ورود كثير من أحكام القرآن والسّنة معلّلة:

والمتتبع لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية التي اشتملت على أحكام تشـريعية يجـد أن كثيرا منها اشتمل على التعليل بذكر العلة المؤثرة والمعاني المعتبرة، « ليدل بذلك على تعلّق الحكم بها أين وجدت، فانقضاؤها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها عنها».[(1)]

وغاية التعليل هي بيان الحكمة أو المصلحة التي شرع الحكم من أجلها يقـول السـمرقندي: «النصوص معلّلة الأصل، لأن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد...». [(2)]

6) عموم الآيات والأحاديث الدالة على حجية الاجتهاد:

انطلاقا من اعتبار الاجتهاد من أعظم صور التجديد، فإن ما استدل به العلماء قديما وحـديثا من أدلة نصية أو إجماع على مشروعيته، يمكن اعتباره دليلاً على مشروعية التجديد.

المطلب الثـاني: مواقـف المعاصريـن من التجديـد.

مع بداية الاحتكاك العربي الغربي الأول ومع تعرف الشعوب العربية والإسلامية على التقـدم الغربي وما حققه، من مستجدات فرضت نفسها في الواقع، حيث أصبح العالم والعصر شيئا واحـدًا، أو ما يعبر عنه بنهاية الجغرافيا.

وهكذا ولدت صدمة الإسلام بالحداثة واقعًا جديدا لم يكن أكثر عتوا من ضغط آخر يسمى "**العولمة**": وفي مثل هذا المحيط أصبح مصطلح "التجديد" في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر مثـار توهج وحساسية في آن واحد، حيث يتم تداوله بكثافة كبيرة وبصور مختلفة إلى حد التناقض.

وبالرغم من أن الخطاب الإسلامي لا يختلف في "شرعية" مصطلح "التجديـد" إلاّ أن هـذا المصطلح منذ منتصف الثمانينات بدأت تتجاوبه مواقف متباينة يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات رئيسة تعبر عن جميع تلك المواقف.

الفرع الأول: تيار الجمود والتقليد:

يرى أصحابه هذا التيار في التجديد مصطلحا تراثيا صرفا، والذي دفعهم لتداوله بروزه بوصفه مصطلحا فرض نفسه، لتصبح تأكيداتم لتفسيرات السلف له صورة من صور الدفاع عن النفس، من

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 196/1.

(2) السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، 1984م، ص629.

خلال سحب المشروعية من الطروحات الإسلامية الحديثة الأخرى.

ويدخل في هذا الاتجاه عموم التيار السلفي بصوره المختلفة "**المذهبي واللامذهبي**"[(1)]، وهـذا التيار يعبر عن بنية تفكير كاملة تتميز بانغلاقها على التراث، وقد عمت هذه الحالة مع بعض المقولات الشائعة، مثل مقولة: «مخالفة المشهور مشكل، وموافقتهم من غير دليل أشكل» أو مقولة: «لـيس بالإمكان أبدع مما كان » أو «ما ترك السابق للاحق شيئًا» أو ما يطلق عليه السيد محمد باقر الصدر بالـ عة الاستصحابية أو كما يقول السيد محمد تقي المدرسي «فالإجماع وحتى الشهرة قد يشـكلان خلفية تكون الآراء وإطارًا لفهم النصوص، وهذا يحدد مجال الاستنباط ويجعله مجرد انتخاب رأي بين الآراء».[(2)]

ويمكن الإشارة إلى بعض الملامح العامة التي تميز أقسام هذا التيار فيما يلي:

1) إنكار التجديد في **الدين:** والدافع لإنكار التجديد، هو أن مصطلح التجديد ولد منـذ البدايـة (ملوثا) بالعلمانية بالمعنى الإيديولوجي، يقول "محمود طحان": «إنّ التجديد دعوة منحرفـة تريـد التفلت من الدين الإسلامي وتطويع أحكامه لتوافق ما يريده الحكام، مستغلة اسم التجديد، والحقيقة أنها دعوة إلى الهدم والتبديد لا إلى التجديد»[(3)]. ومنذ منتصف الثمانينات أخذ يتحول في الأوسـاط السلفية إلى تهمة، تتدرج بدءا من وصف الانحراف عن المنظومة الإسلامية تحت ظلال العلمانيـة، إلى الإلحاد في الدين، فالتآمر عليه[(4)] ومبررات رفض التجديد عند هؤلاء تعود لأمرين:

أ- الاستيلاب الثقافي الذي سوغ للبعض الاستسلام للغرب ومجاراته بفتاوى إسلامية تحـت شـعار التجديد.

ب- الخوف من عدم الالتزام بالحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير في الشريعة، فينكر التجديـد مـن أصله سدًا لذريعة تمييع الثوابت باسم التجديد.

---

(1) عبد الرحمان الحاج، التجديد من النص إلى الخطاب، بحث في تاريخية المفهوم، مجلة التجديد، السنة 3 عـدد 06 أغسـطس، 1999م، ص113-114.

(2) السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي، طهران، ط 1411هـ، 133/2.

(3) عبد الرحمان الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي، خطاب التجديد الإسلامي، كتاب الملتقى، دار الفكر، ط1، 2004م، ص44.

(4) محمود طحان، مفهوم التجديد بـين السـنة النبويـة وأدعيـاء التجديـد المعاصـرين، مكتبـة دار التـراث، ط1984م ص33.

وفي هذا التيار اتجاه يمثله **محمد سعيد رمضان البوطي**، حيث يوضح المقصود من التجديد الوارد في الحديث حيث يقول: «إن وقفنا وقفة دراية وتدبر عند كلمة الدين. من المعلوم أن الدين هو الدينونة، أي الخضوع المطلق للمعبود بالحق، وهو الله عز وجل والتجديد مسلط عليه أي الدين ذاته، لا على مبادئه وأحكامه وإنما يتمثل عمل من يبعثهم الله لتجديد الدين، على إصلاح ما تصدع منه صرحه. وتخريج أحكام المستجدات من الحوادث والمصالح والأعراف على كليات القواعد الفقهية والمبادئ الأصولية وقواعد تفسير النصوص دون أي عبث بها، ودون أي استجرار لها إلى ما تتطلبه الرغائب والأهواء، وحظوظ النفس ومغانم الدنيا.

وهذا ما يوضح سبب تسلط التجديد في نص الحديث، على الدين الذي هو الدينونة لا على أمر الدين الذي هو مبادؤه وأحكامه، كما يرويه بعض الناس، وهو خطأ في كل من الرواية والدراية معا. خطأ في الرواية لأن الروايات كلها جاءت بلفظ "يجدد لها دينها" وهو خطأ في الدراية، لأن تجديد أمر الدين لا معنى له إلا تجديد أحكامه ومبادئه وهي تظل جديدة مهما تقادم عليها العهد، فلا معنى لتجديدها إلا التبديل الذي يحلم به دعاة الحداثة». [1]

والعلامة البوطي مع الإقرار بأنه عقلية فقهية وفكرية فذة، إلى أن تخوفه من دعاة الحداثة والعلمانية جعلته ينحو هذا النحو في تفسير التجديد وغاب عنه ما يلي:

أ- أن أدوات الاجتهاد التي استنبطها العلماء مرت عبر العصور بالتطور والإضافة، فمن غير المعقول الجزم بأنها نهائية، فالقول بأن الاستفادة من المناهج الحديثة لاستنباط الأحكام وفق ما تقرره ضوابط الشرع تغيير وتبديل تحكم بلا دليل.

ب- أن العصر الحديث أفرز نوازل لم تخطر بتاتا على أذهان الفقهاء السابقين، ودعوى أن الاجتهاد يكون بطريقة التخريج، دون ابتكار أدوات نظر تتلاءم مع طبيعة العصر دعوى تؤدي إلى التضييق مثلما فعل مع فقه الأقليات حيث أنكر وجود ما يسمى بفقه الأقليات، متجاوزا بذلك خصوصيات الجاليات المسلمة التي تعيش في وسط غير إسلامي.

2) التعصب المذهبي:

والمراد به الالتزام بقول الغير عن حماقة أو هوى جارف، أو متابعة عمياء[2]، ومن ذلك ما

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام بين التجديد المطلوب والتبديل المرفوض، محاضرة، موقع: bouti.com، إنشاء دار الفكر دمشق.

(2) محمد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مرجع سابق74/1.

شاع عن المالكية قولهم، نحن ناس خليليون، إنّ ضل ضللنا، وبلغ الأمر حتى صار الناس في مصر إلى المحيط المغربي خليليين لا مالكية.[1]

يقول القرضاوي: «المدرسة المذهبية التي لا تزال تؤمن بوجوب إتباع مذهب معين لا يجوز الخروج عنه ويجب الاجتهاد للمسائل الجديدة في إطاره، وتخريجا على أقوال علمائه وخاصة المتأخرون منهم وهؤلاء إذا سئلوا عن معاملة جديدة لابد أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظيرا أفتوا بمنعها، كأن الأصل في المعاملات الحظر إلا ما أفتى السابقون بإباحته».[2]

وأدى هذا بالكثير تبريرا لموقفهم للقول: بخلو العصر من مجتهد، وهي مسألة أصولية مشهورة والذي يعنينا هنا هو أن العلماء تصدوا لها، ومن أبرزهم الشوكاني. يقول: «قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المتهد؛ مما يقضي منه العجب. فإنم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم، فقد عاصر القفال والغزالي والرافعي. من الأئمة القائمين بعلوم الاجتهاد، على الوفاء والكمال: جماعة منهم. ثم قال: ومن حصر فضل الله على بعض خلقه قصر فهم هذه الشريعة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل ... فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا لمن كانوا في العصور السابقة... فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة الزائفة؟ وهل النسخ إلا هذا؟ سبحانك هذا بتان عظيم».[3]

وخلاصة القول: أن التقليد الأعمى للمذاهب، وعدم فتح أفق الاجتهاد في المستجدات المعاصرة بضوابط ومن طرف العلماء مدعاة لتعطيل شرع الله، أما دعوى إلغاء المذاهب الفقهية والسير وراء اللامذهبية المنفلتة من كل الضوابط سواء كان المبرر التجديد أو أن المذهبية مخالفة لنهج السلف الصالح، فنتائجها وخيمة تفتح باب الاجتهاد لكل من لم تتوفر فيه شروطه.

3) التمسك بظاهر النصوص فقط:

وهم الذين سماهم القرضاوي "**بالظاهرية الجدد**": «وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يطلّعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون

---

[1] محمد إبراهيم أحمد علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية، ط1، 2000م، ص577.

[2] يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص229-230.

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص235-254.

يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغير الفتوى بتغير الزمان، والمكان والحال».[1]

4) المبالغة في الأخذ بالاحتياط:

مما أدى ببعض المتفقهة في العصر الحاضر المبالغة في رفض الاقتباس من الأمم الأخرى بدعوى الإحداث في الدين، والمتأمل في الكثير من النوازل المعاصرة في مجال الاقتصاد والطب، يرى أنها قادمة من الغرب وفي حقيقة الأمر نرى دعوى الأخذ بالاحتياط تنبع من أمرين:

أ- العجز على المجابهة والتصدي للنوازل المعاصرة بالإفتاء نظرا لتعقدها مما يتطلب إعادة النظر في منظومة الاجتهاد ومناهجها، إذ لا مثيل للكثير منها في التراث.

ب- رفض الحضارة المعاصرة والتمسك بالقديم.

الفرع الثاني: تيار التجديد الغربي:

وجموع هذا التيار تتبنى مقولات فلسفة التنوير الغربي إزاء التراث والنص الديني خاصة وهي الفلسفة التي رأت في هذا النص: وضعًا بشرياً، ويواجهون النص الديني الإسلامي بما واجه به فلاسفة التنوير الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، النص الديني في اليهودية والنصرانية .. داعين إلى "**تاريخية**" معاني وأحكام القرآن باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع الذي تطور. وهذه الفئة من المغالين بلا ضوابط تضم خليطًا من اتجاهات تغريبية وهذا النمط من التجديد أو التطوير ندد به العلماء منذ زمن يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إن كلمة التطور تضايقني نفسيا، لأنّ الذين يرددونها ... يريدون أن يحولوا الشريعة عن مقاصدها إلى ما يوافق أهواء واردة إلى مجتمعاتنا في عواصف ناسفة للحقائق الإسلامية، والذين يرددون كلمة التطور هنا يؤمنون بالقوانين الأوربية أكثر من إيمانهم بالشريعة الإسلامية».[2]

---

[1] فنجدهم يحرمون التصوير حتى الفوتغرافي، ويحرمون الذهب المحلّق على النساء ولا يرون الزكاة في عروض التجارة ... وهي نزعة مثلها الحشوية من القدماء.

[2] يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص230.

مرتكـزات هذا التيـار:

1) تجديد وفق العلمانية[1]:

أصحاب هذا التيار يرون أن طريق النهضة الإسلامية هو حالة مشابهة لطريق النهضة الأوربية الحديثة، ولكي نصل بالإسلام إلى الحداثة، لابد من قبول كل منجزات الحضـارة الغربيـة شـكلا ومضمونا، وذلك بإعادة الاعتبار للعقلانية التي هزمت أمام الفكر السلفي وصولاً إلى إيجاد خطـاب ديني جديد يحقق متطلبات العلمانية.[2]

والمنهج الذي يجب أن يتبع، يصفه محمد أركون قائلا: «إن مسألة الإسلام ينبغي أن يعاد فيها التفكير ضمن منظور التاريخي، إنّه ضروري مثلا التوفيق بين الإسلام والفكر العلماني» .[3]

2) المرجعية الاستشرافية:

معظم أصحاب هذا الاتجاه متأثر بمقولات أساتذته المستشرقين، أو يحاول التسويق لها. يقـول محمد أركون في مقدمة أطروحته للدكتوراه: «لم يكن هذا العمل لا محالة لينجز حتى يبلـغ حسـن قصده، لولا الطاقة الفعالة وغير المكذوبة لأساتذتي » ثم يبدأ بسرد قائمة أسمـائهم منـهم: روبـير برونشفيك *Robert Brunshvig*، شارل بيلا *Charle Pellat*، كلـود كـاهن *Claude Cahen*، روجي أرنالدير *Roger Arnadez*، جورج فاجدا *Georges Vajgda*،... ثم يختم قائلاً: فهل أحتاج إلى إضافة أنني أحس بأني مدين لهؤلاء الأساتذة بالفضل؟ والذين لم أكن صاحبتهم عـن احتكـاك قريب، فإني صاحبتهم طويلاً من خلال كتاباتم، لكل هؤلاء لا يمكنني إلا التعبير عن ولائـي لهـم والمضي في إخصاب نماذجهم».[4]

وهذا ما يجعل محمد أركون مجددا للفكر الاستشراقي وأكبر رواده في العالم العـربي، فكتبـه تطرح نفس طروحات أساتذته، ولكن بمزيد من التساؤلات.

---

[1] العلمانية، ترجمة غير دقيقة لكلمة "Sécularité " أو "Laïque" وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاته على الإطلاق، فالعلم يعبر عنه بكلمة "Science" والترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللادينية" أو "الدنيوية"، لا بمعنى ما يقابل الآخرون فحسب، بل بمعنى أخص، وهو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته به علاقة تضاد، وإنما ترجمت الكلمة الأجنبية بذا اللفظ، لأن الذين تولوا الترجمة لم يفهموا معنى كلمتي "الدين" و"العلم" إلا ما يفهمه الغربي المسحي عنها.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998م، ص294.

[3] محمد أركون، حوار بعنوان "مفكر مسلم ينتقد التطرف"، مجلة: Nouvelle observateur. عدد: 109، فبراير، 1986م.

[4] محمد أركون، الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري إلى القرن العاشر الميلاد، مسكوية فيلسـوفا ومؤرخـا، ص16-17، المكتبة الفلسفية، باريس، ط2.

3) قراءة التراث الإسلامي وفق المناهج الغربية:

مثل البنيوية والتفكيكية والألسنية، والانثروبولوجيا[1]، ويذهب محمد أركون إلى هذا الاختيار فيقول: «أنا لا اتحدث عن الفكر الغربي الإسلامي من الخارج، بل أدرسه من الـداخل بمصـطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد ان يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوماته، مع أنه ينبغي على أن أقول بأن تأثير المنـاهج السيوسـيولوجية والتاريخيـة والألسنية كان حاسمًا»[2]

وبنفس المنهج، يتصدى نصر حامد أبو زيد لقراءة النص القرآني وفق المنهج الماركسي، يقول في الواقع هو الأصل، من الواقع تكون النص، يقصد القرآن الكريم، ومن لغته وثقافته صيغت تعاليمه، ومن خلال حركته بفعالية البشرتتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا».[3]

4) تأويل النّصوص:

منذ ظهور الحركة الإصلاحية في أوربا بدأت مرحلة تأويل النصوص المقدسـة في اليهوديـة والمسيحية أو ما يعرف بالهرمينطيقيا، وبرزت فكرة حرية التأويل والقول بالتعددية التأويلية في دائـرة النصوص الدينية، وانتقل الدين في الوعي الغربي من مصدر للمعرفة إلى تراكم تاريخي، وحلّ العقـل محل الدين[4]، وتعتبر نظرية النقد التاريخي من أبرز الاتجاهات وأخطرها في مجال نقد النصوص، حيث ترى أن الوحي ما هو إلا تراكم تاريخي خاضع لسنة الزمان والمكان والتحولات، وبذا المنهج تم إلغاء المرجعية الإلهية للنصوص المقدسة.

ولم يكن الفكر الإسلامي بمعزل عن هذه التيارات الفكرية، فظهرت اتجاهات ترى ضـرورة الاستقلال الدلالي للنص وحرية المتلقي في الفهم والتأويل فالدين في نظـرهم سـيتحول بواسـطة

---

(1) **البنيوية**: منهج فلسفي وفكري ونقدي، ونظرية للمعرفة تتميز بالحرص الشديد على التزام حدود المنطق والعقلانية، ويتأسس هـذا المنهج على فكرة جوهرية مؤداها: أن الارتباط العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على أساس العناصر المكونة لها.

التفكيكية: تقسيم أو فصل عناصر النص عن بعضها ووضعها في إطار جديد يغير وظائفها الأصلية، وجعل ما هو عنصر ثـانوي عنصرا رئيسا وما هو رئيسي ثانوي. فيصبح النص من عناصر تخالف العناصر التي وضعها مبدعه في البداية.

الألسنية: علم حديث موضوعه اللغة في ذاتا، ولذاتا، ينطوي تحته كل المصطلحات المعروفة: علم اللهجات، النحو، المعاجم، الصرف، الفيلولوجيا، علم الأصوات، علم الدلالة، وتعرف باعتبارها منهج علمي متماسك غير مسبوق في مجال الدراسات اللغوية.

الانثروبولوجيا: علم يهتم بكل أصناف وأعراف الشعر في جميع الأوقات وبكل الأبعاد الإنسانية.

(2) حوار مع محمد أركون، بعنوان "التراث والموقف النقدي التساؤلي"، مجلة مواقف، عدد40 شتا 1981م، ص55-56.

(3) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، ط1، 2003م، ص99.

(4) عرفان عبد الـيد، المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم، مجلة التجديد، العدد: الأول، 1997م، السنة الأولى، ص21.

الأنثروبولوجيا إلى علم إنساني، وهذا يعني أن التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النص إلى الواقع وإنما يغدو سبيلاً صاعدا من الواقع إلى النص، والدين حين يدرس بهذا الاعتبار يكون القصد النهائي من دراسته الكشف عن أثره في تشكيل البنى الاجتماعية فحسب.

ثم إن هذه القراءة للنصوص هي وليدة بيئة غربية، وعملية الاستزراع لمثل هذه المناهج في العالم الإسلامي، يفضى إلى عبثية وشذوذ، وافتقار التجمعات الإسلامية لمثل هذه المنابع النقدية لا يبرر بأي حال من الأحوال الاعتماد المطلق عليها.[1]

5) الجهل بأصول وفروع الإسلام:

مما ينبغي ملاحظته أن معظم مفكري هذا التيار ليس لهم بضاعة صحيحة وعميقة خصوصا ما يتعلق بالقرآن وعلومه والفقه وأصوله، إلى جانب قصور فاضح في معرفة اللّغة العربية يضاف إلى ذلك كله، مكابرة وغرور هؤلاء.

ومن أمثلة هذا الجهل ما ذكر نصر حامد أبو زيد قائلاً: «أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارا راضيا على عكس مواقف أستاذه مالك بن أنس الذي كان له من الأمويين موقف مشهور بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه، وموقف الإمام أبي حنيفة الرافض لأدنى صور التعاون معهم رغم سجنه وتعذيبه»[2]

وهذا النص على قصره حمل مغالطات فادحة مصدرها الجهل.

- كيف يتأتى للشافعي أن يتعاون مع الأمويين وقد ولد سنة150هـ، والدولة الأموية سقطت سنة132هـ.
- فتوى الإمام مالك كانت في العصر العباسي لا الأموي.
- اضطهاد أبي حنيفة كان في العصر العباسي.

وكنموذج آخر نسرده ما ذكره محمد شحرور في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ ﴾[3]، فسر البنين بالأبنية وقال إن قوم عاد هم أول من عرف الأبنية, ومعلوم أن كلمة "بنين" في اللسان العربي جمع "ابن" وهو الولد الذكر كما هو

[1] رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص، دار الفكر، دمشق، ط 2003م، ص245-247.
[2] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط3، 2003م، ص52.
[3] الشعراء، من الآيات131-133.

معروف في المعاجم[1]، فمن أين جاء بهذا التفسير الغريب.

6) العقل أولا وأخيرًا:

طرحت إشكالية المرجعية للنص أم للعقل بأشكال مختلفة في تاريخ الفكر الإسلامي، وقدمت إجابات مختلفة من قبل المعتزلة، ابن رشد، الغزالي، وعموم الأصولين، واستقر الفكـر الإسـلامي أن المرجعية للنص إذ لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح.

أما التجديديون بشكل عام يميلون إلى تكريس العقل مرجعية أولى وأخيرة، ولـذلك نـراهم ينطلقون من رد الاعتبار أولا لآراء المعتزلة، ولكنهم في نفس الوقت يتكلمون عن العقـل بمفهومـه الحديث الأقرب إلى العقل التجريبي الوصفي الذي يقود في نهاياته القصوى إلى استنتاجات معارضـة تماما للفكر الديني، ومن ثم فإن كافة المحاولات التي يبذلها التجديديون لتكـريس مرجعيـة العقـل (بمفهومه التجريبي الوضعي) ستؤدي حتما إلى خلق تعارض ما بين الدين والعقل، تعارض غير قابـل للحل، ما سيؤدي إلى إخراج المنطق الديني من دائرة "العقلانية" كما حدث تماما في أوربا.[2]

7) تطوير التشريع الإسلامي:

وفي سبيل تحقيق ذلك وجدت عدة نظريات منها:

• **نظرية القرآنيين**: ومن أبرز دعاتم د.أحمد صبحي منصور ومنهجهم يقوم على: رفض السنة يقول أحمد صبحي: نحن نرفض نسبة السنة إلى الرسول، ونرفض أن تكون جزءًا من الإسلام، لأن الإسلام اكتمل بالقرآن ونحن نرى أن أحاديث البخاري وغيرها مما يسمونه سنة ليست سوى ثقافة دينية تعبر عن عصرها وقائليها وليس لها أي علاقة بالإسلام أو نبي الإسلام[3]، ونتج عـن ذلـك آراء فقهيـة غريبة.[4]

• **نظرية الأستاذ محمود طه**[5]: في كتابه الرسالة الثانية للإسلام، وترمي هذه النظريـة إلى ضـرورة التكيف مع مقتضيات القانون العام السائد في جميع الدول المتقدمة، ولتحقيق ذلك يطـرح فكـرة

---

(1) لسان العرب، 467/3.

(2) محمد عادل شريح، استراتيجيات التجديد الخلفيات النفسية والفكرية، خطاب التجديد الإسلامي، كتاب الملتقى، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص146.

(3) أحمد صبحي منصور، موقع أهل القرآن www.Ahl-Aquran.com.

(4) أحمد صبحي منصور، المسلم العاصي، هل يخرج من النار ليدخل الجنة، مطبعة الأهرام، 1986م.

(5) مفكر سوداني (ت1985م) حيث أعدم بالخرطوم في عهد الرئيس السوداني جعفر النميري، بتهمة الردة وكتابه الذي أثار ضجة هو "الرسالة الثانية للإسلام"، أصدره المؤلف باللغة الإنجليزية، قام بترجمته حسين أحمد أمين، منشورات سيناء ، القاهرة، 1994م.

مفادها أن رسالة الإسلام مرت بمرحلتين:

أ- المرحلة المكية: التي وضحت حقيقة الإسلام المتمثلة في تأكيد الكرامة الأصيلة لكافة البشر، دون اعتبار للجنس أو العقيدة أو العرف، والتسوية بين الرجل والمرأة، وحرية الاختيار.

وحينما رفض المشركون هذا المستوى الرفيع، لعدم استعدادهم وبالتـالي لم يصـبح قـابلا للتطبيق علق، وحل محله تشريع أكثر واقعية، وأجل العمل به إلى أن تتـوافر الظـروف المناسـبة في المستقبل.

ب- المرحلة المدنية: حل فيها التشريع الواقعي، المنفذ تدريجيا وفيه التمييز بـين النسـاء والرجـال والمسلمين وغير المسلمين، وتضاءلت فيه حرية الاختيار.

ويرى أن التطوير هو الانتقال من نص إلى نص آخر أصلح، وبالتـالي فلابـد مـن العمـل بتشريعات مكة وإلغاء تشريعات المدينة، ويستند في دعواه ذلك على قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَـخْ مِـنْ آَيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[1]، فقال إن لفظة "ننسها" من لفظة نسأ أو أنسأ بمعنى أجل وأخر، يعـني نعيـدها هي نفسها إلى الحكم، حين يحين وقتها، فكـأن الآيـات الـتي نسـخت أجلـت إلى أن يحـين وقتها، وتصبح هذه الآيات محكمة وتصبح الآيات الناسخة في القرن السابع منسـوخة الآن، وعليـه فالقرن السابع لم يكن يصلح له إلا آيات الفروع، والقرن العشـرون لا تصـلح لـه إلاّ آيـات الأصول.[2]

تعتبر هذه المحاولة التجديدية شاذة، والغرض منها ليس تجديد الشريعة بل إلغاءها بالمرة، فـإن المنطلق وواقع الثاني النبوي وطبيعة الإسلام تقتضي التدرج من العام إلى الخاص، ومن يقول بغير ذلك فهو يقول بمثل ما قاله المشركون ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِـدَةً كَـذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾[3].

نمـاذج من هذا التيـار:

التيار التجديدي بما يمثله من السمات السابقة، مع تفاوت فيما بينهم يمكن تصنيفه من حيث المنطلقات إلى ثلاثة مناهج:

---

(1) البقرة، من الآية106 .

(2) عبد الله النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي، سينا للنشر، القاهرة، 1994م، ص98. وهو تلميذ محمود طه.

(3) الفرقان، من الآية32.

1- النموذج الذي تعامل مع التراث الديني الإسلامي بطريقة تعامل المفكرين الأوربيين مع تراثهم الديني المسيحي بأسلوب يطفح بالتحامل والإرباك على خلفية التخلص من تراث القرون الوسطى مثلما فعل الغرب، ويمثل هذا النموذج: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، محمود طه، محمود سعيد العشماوي، وغيرهم.

2- النموذج اليساري والذي يمثله: حسين مروة، الطيب تيزيني، حسن حنفي.

3- النموذج العقلاني: الذي عرفه العرب في العقود الأخيرة، وهو نمط من الباحثين له مهارات خاصة في لعبة التلفيق المعرفي، والعمل على الغرائب واللافت المستفز من المعاني والآراء والأفكار، كما أنه نمط لا يجهد نفسه كثيرا في البحث عن الحقيقة في التراث لأنه وعر جدا ويتعامل مع القرآن كونه تراثا لا كلام الله.

ونقر في هذه الدراسة بصعوبة تتبع مناهج كل مفكر من هؤلاء، إذا الهدف من التعرض لطروحات هؤلاء هو التعرف عليها واستثمارها في الدرس الفقهي والأصولي فيما يتعلق بالمستجدات الفقهية.[(1)]

• محمد أركون –أنموذجا-:

- حياته:

ولد في بلدة توريرة ميمون بالقبائل الكبرى في الجزائر سنة 1928م، انتقل إلى وهران حيث أتم تعليمه الثانوي، ثم العالي بالجزائر، وانتقل إلى باريس حيث أتم دراسته هناك ودرس اللغة العربية والأدب فيها ابتداءً من سنة 1956م، ثم عين أستاذا في السربون من سنة1961م، وفي هذه الفترة حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1968م بأطروحة عنوانا: "مساهمة في دراسة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، ابن مسكويه فيلسوفًا ومؤرخا، عين أستاذ كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بالسربون ومديرًا لمعهد الدراسات العربية والإسلامية منذ سنة1968م. درّس في العديد من الجامعات العالمية: أستاذ زائر في برلين 77-1979م؛ برستون 1992-1993م؛ لوس أنجلس 1969م؛ فلاديلفيا 1988-1990م؛ أمستردام 1991-1993م. عين منذ سنة 2000 مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس الأمريكي. شغل منصب المدير العلمي لمجلة Arabica منذ 1980م، عضو لجنة العلمنة في فرنسا 2003م. حصل على العديد من الجوائز الدولية.

(1) جمال سلطان، مجلة المنار الجديد، العدد:36، خريف2006م، السنة 9 أكتوبر 2006م.

- من مؤلفاتــه:

- الفكر العربي ترجمة د.عادل العوا.
- نزعة الأنسة في الفكر العربي.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية.
- الإسلام الأخلاق والسياسة.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.
- العلمنة والدين والاسلام المسيحية الغرب
- قضايا في نقد العقل الديني.
- الفكر الإسلامي تعدد اجتهاد.
- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر.

- منهجــه:

1) نزع الثقة من القرآن والمساس بقدسيته ومكانته التشريعية بأساليب مختلفة منها:

أ- باعتباره نصا أسطوريا[1] قابلا للأخذ والرد، وهو يستعمل الكلمة الفرنسية "Mythe" والتي تعني في جميع اللغات الأوربية: حكاية خرافية شعبية تتحدث عن كائنات تجسد بصورة رمزية قوى الطبيعة والوضع الإنساني. [2]

ب- إن القرآن كالأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازيــة إلى قانون شغال وفعال، ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات. [3]

ج- إنه من الوهم أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وأن المناخ الأسطوري الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير ... وحجته أن هناك فروقا بين خطاب شعري أو ديني، وخطاب فقهي أو فلسفي، ولا يمكن لنا أن نمر من الخطابين الأولين إلى الخطابات الأخرى إلا بتعسف واعتباط.[4] والقرآن له خطاب أدبي عاطفي لا علاقة لــه بالشريعة.

2) الدعوى لقراءة القرآن قراءة لسانية وفق المناهج الغربية:

ويتوجه بالنقد للكتاب الإسلاميين الذين ليست لهم صلة وإلمام بالنظريات الإنسانية الغربيــة، ويرى أنه لابد من قراءة تعتمد على التفكيك. فالمسلمون في العصر الذهبي، وأهل الكلام يقدمــون

---

(1) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تحقيق: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1996م ص22 وما بعدها.

(2) محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1996م، ص71.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1996م، ص79.

(4) المرجع نفسه، ص77.

لكتبهم مثلاً في أصول الفقه بفصل كامل ثري مخصص لقضايا اللّغة فقط.

وقراءة النص القرآني يجب أن تنبني على هذه المعلومات، واليوم عندنا اللسانيات التي قدمت نظريات جديدة فيما يخص العلاقات بين الفكر واللّغة مثلاً، وهذا مجال مهم جدًا وهذا النوع من البحث لم نقم به بعد.[1]

3) وضعية التشريعات الإسلامية:

فهو يرى أن مسيرة التاريخ وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلفت حالات وأوضاعًا جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصا عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدموا لها إما بواسطة الحديث النبوي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس.[2]

4) القول بتاريخية النصوص القرآنية:

وهو نوع من التأويل يرمي إلى ارتهان النصوص القرآنية بالزمان والمكان الذي نزلت فيه.

فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن تشريعا مجردا مطلقا، فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب نزولها، وليست مطلقة وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب، فهي أحكام مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد ومكان بعينه .. وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل وانعدم الوحي. ووقف الحديث الصحيح، وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية.[3]

ويوضح أركون هذا المنحى الذي يتبناه بقوله: «دون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء»[4]

5) اجتهاد بلا ضوابط ولا أصول:

من ذلك، أنه يرى ضرورة تعديل الآية القرآنية: ﴿ ...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ...﴾[5] فيقول: «لا يمكننا أن نستمر في قبول ألاّ يكون للمرأة قسمة عادلة، وعندما يستحيل تكيف النص مع

---

(1) حوار في برنامج الكتاب خير جليس، حول كتاب اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي، حوار بين محمد أركون وراشد الغنوشي، يوم: 2005/11/10م، الساعة 14سا و46د، الجزيرة. نت.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص12.

(3) محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، القاهرة، 1989م، ص112.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص86.

(5) النساء، من الآية11.

العالم الحالي، عندما يكون علانية منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضـر، ينبغي العمل على تغييره».[1]

أهم الملاحظات على هذا المنهج:

1- يبدو من طروحات أركون، أنه يتعامل مع النص القرآني بنفس المنطق الذي يتعامل به المفكـرون الأوروبيون مع الأناجيل، فوصفه بأنه نص أسطوري ومجازي وأدبي ومنتج ثقافي ليسـت لـه أيـة خصوصية نابعة من مصدره، فالبروفسور أركون نراه يتجاهل مبدأ "**الوحي**" وأن القرآن كـلام الله، حتى يتيح لنفسه تمرير أفكاره بسهولة ويسر بعد ما يتخلص عن مصدرية القرآن الإلهية. ومهما حاولنا تبرير مواقفه فإن المساس بمبدأ أن القرآن هو كلام الله الموحى به، وأنه فوق كلام البشر وأنه معجـزة يجعلنا نتحرج في طرحه، فأساس الإسلام يقوم أولا وأخيرًا على التصديق بالوحي كحقيقة لا مريـة فيها.

2- لاشك أن الاستفادة من العلوم الحديثة الأنتربولوجيا واللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع ... في اكتشاف النص القرآني وهي الفكرة المركزية في فكر أركون والتي خصص لها معظم كتبه[2]، وهي ذات أصل فرنسي قد يمثل إضافة لعلوم التفسير، بل أكثر من ذلك فنحن نرى ضرورة الاستفادة من هذه المناهج العلمية في عملية تجديد منظومة الاجتهاد للقضايا المعاصرة، غير أن الأشكال المطروح هو هل نطبق هذه الآليات على النص القرآني مثلما طبقت على التوراة والإنجيل وأفضت في الأخـير إلى زعزعة مبادئها؟ فالقرآن نص موحى به لا يمكن تقبل مبدأ المساس بيقينياته وثوابته. خصوصـا وأن الآليات التي يقدمها ذات مدارس مختلفة ولا تعدو أن تكون آلية للقراءة فقط.

3- تاريخية الخطاب الديني مسألة محورية أخرى في تفكيك النص عند أركون، لا يمكـن تجاوزهـا هكذا، إذ الهدف منها رفض القاعدة الأصولية القائلة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصـوص السـبب" ويتجاهل أصحاب هذه الدعوى، أن علماء أسباب النـزول أنفسهم هم الذين قرروا أن أسباب النـزول هي مناسبات لنـزول الأحكام، وليست علّة في نزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام.

وهذه الدعوى يصل بها البعض ليصل بها إلى العقائد، ومثل هذه القراءة نصل إلى اسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكام تاريخية، كانت تصف واقعًا أكثر مما تصنع تشريعًا، وهذا يمثل قمة الغلو

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص145.

(2) الغنوشي، حوار في برنامج الكتاب خير جليس، حول كتاب اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي لأركون، حوار بـين محمـد أركون وراشد الغنوشي، يوم: 2005/11/10م، الساعة 14سا و14د، الجزيرة.نت.

والتفريط العلماني الوصفي، يشبه صنيع الباطنية القدماء في التشريع والعقائد والأخلاق.

4- اتام المنهجية الإسلامية بعدم قدرتا على فتح النصوص لمواكبة المستجدات دعوى عارية من البرهان ويكفي أن نورد ما قاله أحد أساتذة أركون الذي أشاد به "روجي أرنالدير Roger Arnaldez: حيث يرى أن العلماء المسلمين كانوا استطاعوا بمفاهيم تحريك النصوص القرآنية وإنعاشها بتفاسيرهم إلى درجة يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية أن نجد فيها شيئا آخر جديد غير الذي وجدوه، وبالتالي فإن المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء فهي توصلهم بالدقة نفسها، لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية، هذا الكلام كان في معرض الرد على محمد أركون.[1]

5- فكر أركون إشكالي إلى حد بعيد، ينتج صيغا من سوء التفاهم معه، لعل أركون كان يتوقع بعضًا منها، إذ نراه يميز أربع خطابات: الخطاب الكلاسيكي[2] والخطاب السكولاستيكي[3]، والخطاب التجيشي المعاصر، والخطاب العلموي الذي يعمل على إنتاجه في سبيل تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، لأن يكون حاكما على الخطابات الأخرى.

والعلمانية عند أركون اعتراف قطعي بقدرة العقل البشري على معرفة الحقيقة وإنتاجها، وهي موقف منفتح للروح إزاء قضايا المعرفة وقضايا الواقع، وهذا الموقف يتعارض كلية مع تعاليم الوحي، وأركون لا يدفع بذا الفكرة إلى نايتها، ويتحرز من ذلك كثيرا بمحاولة إنتاج تركيب بين العقل الثيولوجي (الديني) وهذا التركيب يفضي إلى علمانية معتدلة توافقية عنده.

ثم إن أركون غالبًا ما يصور حاله وكأنه في نزاع وصدام مع الفقهاء والعلماء الدينيين الذين يشتغل على تراثهم، ولعله يريد أن يتمثل دور المثقف الأوروبي في نزاعه مع سلطة الكنيسة في كسب الشرعية لصالحه، وهكذا في الدفاع عن العلمانية يريد أن يبحث لها عن مخرج تتوافق فيه مع الدين.[4] ولذلك فإن الكثير تحفظ عن مقولته لغربتها أو مغالاتا.

(1) عبد الرحمان الحاج، مقالات، موقع الملتقي الفكري للإبداع، تاريخ: 2006/08/18م.

(2) يقصد به الخطاب الماورائي.

(3) scolastique ، اللاهوتي، التكراري الاجتراري.

(4) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2004م، ص278-279.

الفـرع الثالـث: التيـار المعـتـدل:

المتتبع لتاريخ التشريع قديمًا وحديثا يجد أن إشكاليتي العقل والنص كانتا محور توجيه منـهج الاجتهاد لدى الفقهاء، فالفقه النصي "تيار الجمود" توقف عند حدود النص بما يـدور حولـه مـن مقاربات كالقياس وما على شاكلته ورفض "العقل والواقع، والفقه المتحرر (تيار التغريب)؛ أعطـى للعقل الأفضلية في اجتهاد المستجدات أو في منهج الاجتهاد دون الالتفات إلى النصوص أو مراعاتـا تحت عدّة مبررات.

أما التيار المعتدل فيرى أن الاجتهاد هو تفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية. وتبرز هنا كوكبة من العلماء منهم: أبو زهرة، مصطفى الزرقا، محمد العزالي، القرضاوي، طه جابر العلواني، فتحي الدريني وغيرهم.

فالقرضاوي يرى أن التجديد: انفتاح على العالم دون ذوبان فيه.[1]

وفتحي الدريني يرى أن التجديد هو: الإبداع الفكري المتجدد .. الذي يجلو الحقيقة الإسلامية للعقول[2]. وداخل هذا التيار تبرز اتجاهات تنظر للتجديد من زوايا مختلفة، وسنقتصر على ثلاثة نماذج بارزة لأهمية طروحاتا في الاجتهاد للنوازل المعاصرة.

- **محمـــد الغـزالـــي:**

يعتبر الشيخ محمد الغزالي –رحمه الله- بحق صاحب مشروع تجديدي رسم خطوطه ودافع عنه بعقله وقلبه ضمن سلسلة مؤلفاته العديدة، ومحاضراته، وأبرز ملامح هذا المشـروع مـن الناحيـة التشريعية ما يلي:

1/ الفقه الذكي: فيرى أن الفتوى الجاهلة والحديث الموضوع، والخرافة المقدسة كل ذلك لون مـن تزوير الوحي، وتحريف الكلم عن مواضعه، ويرى ضرورة إقصاء من لا فقه لهم من الذين يريـدون إلباس الإسلام، عقالاً بدويًا أو تقليديه سيفًا تركيًا، ثم يعرضونه في عوالم الغرب والشرق التي ازدحمت بأذكى المبادئ وأمكرها.[3]

2/ رفض التعصب: فكلمة مذهب لا تعني إلا وجهة نظر فقيه ما في فهم النص السماوي، ووجهـة النظر هذه لا عصمة لها ولا قداسة إنما تفكير بشري في فهم الوحي الإلهي، فالتعويل علـى الـوحي

---

(1) يوسف القرضاوي، لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1992م، ص85.

(2) فتحي الدويني مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا، ط1، 1991م، ص25.

(3) محمد الغزالي، علل وأدوية، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ط2، ص208.

ويرفض الغزالي أن يحسب الناس أن رأيه دين، وأن ما عداه ليس بدين، ويرجع ذلك لأمرين:

- العجز العلمي، أو قلة المعرفة.
- سوء النية ووجود أمراض نفسية دفينة.[1]

3- **موقفه من تيار الظاهرية الجدد وفقهها:** فيرى أن السلفية ليست فرقة من الناس تسكن بقاعا من جزيرة العرب، وتحيا على نحو اجتماعي معين، والسلفية عنوان كبير لحقيقة كبيرة أساسها العقل الحر المكتشف الدؤوب، ومن أجل ذلك يرى ضرورة إزاحة البُله وذوي العقد النفسية من قيادة الفكـر الديني فإنهم غشاوات على البصائر، وحجب على الضمائر.[2]

4- **رفض اعتبار التقاليد دينًا:** فهو يرى أن تقاليد المسلمين خلال التاريخ الطويل لا يمكن اعتبارها صورة دقيقة لتوجيهات السماء، إنّ هذه التقاليد قد تنحرف قليلاً، وقد يذهب بها الانحـراف إلى أن تكون تشويها للإسلام أو ميلاً شديدًا عن نهجه. ويرى أيضا أن فرض تقاليد الصحراء كلها باسـم الإسلام ضرب من البلاهة.[3]

5- **مكانة السنة من القرآن:** شغلت السنة النبوية وعالم المرويات حيزا هاماً من اهتمـام وتـأليف الغزالي، نظرا لتصديه لتيار الظاهرية الجدد، وكان من أبرز كتبه: السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث الذي أثار ضجة كبيرة وأسال حبرا غزيرا، وخلاصة موقفه من هذه القضية يوضحه بقولـه: «ومـع احترامنا للحشد الكبير من السنن المروية عن رسول الله، وحفاوتنا بالدراسات الحسنة التي تناولتها في القديم والحديث، فنحن نلفت النظر أن السنة مـ لة ثانوية بعد القرآن نفسـه، وأن العـالم الأصـيل بالإسلام إنما تقوم ثورته العلمية أولا بمدى فقهه في الكتاب العزيز، وبصره ومعانيه ومغازيـه، ولمحـة لدلالته القريبة والبعيدة ...

وأن الصورة المتقنة للإسلام إنما تعرف أبعادها وملامحها البارزة من القرآن أولاً، ثم يجيء دور السنة في الإيضاح والتفصيل بعد أن تمهدت الحدود وعرفت الضوابط ... ولذلك نحـن نـرفض أن يشتغل بالسنة رجل فقير في القرآن، ونرفض أن يستخرج أحكامها رجل قصير الباع في فقه الكتاب واستظهار أحكامه.[4]

والغزالي بحق طويل النظر والتأمل في القرآن، وشديد الاستحضار له في كل ما يعرض عليه من قضايا، إضافة إلى ذلك كله له مقدرة فذة في فهم الواقع وحسن اختيار الأحكام المناسبة له.

---

(1) محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الكتب، الجزائر، ط 1928م، ص108-109.

(2) محمد الغزالي، مرجع سابق، ص132، وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص193-194.

(4) محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ص168-167.

• الشيخ يوسف القرضاوي:

العلامة الشيخ القرضاوي هو أحد الأعلام المبرزين في العصر الحاضر في مجالات عدة وعلى رأسها مجال الفتوى في النوازل، وهو بحق علم الفقه والإفتاء، شهد له القاصي والداني بالتفوق والسبق.

للقرضاوي منهج تجديدي واضح المعالم، وأصبح يشكل مدرسة اختارها لها مصطلح **"مدرسة الوسطية"**، يظهر أثرها أكثر في الفقه والمستجدات المعاصرة، ومن أبرز معالم هذه المدرسة ما يلي:

1- **ربط النصوص الجزئية بالمقاصد الكلية**: فهي لا تغفل النصوص الجزئية، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن الكليات، بل تفهمها في إطارها.[1]

2- **لا اجتهاد بغير استفراع الوسع**: وذلك ببذل أقصى الجهد اعتمادا على ما وصفه علماء الأصول، فليس من الاجتهاد التجرأ على الفتوى بما يخالف صريح القرآن وصحيح السنة.[2]

3- **لا اجتهاد في القطعيات**: بل مجال الاجتهاد الظنيات سواء أكان من جهة الثبوت أو الدلالة، ومقتضى ذلك ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابات وقطعيات الأحكام إلا ظنيات[3]

4- **الوصل بين الفقه والحديث**: يجب مد الجسر بين مدرسة أهل الفقه والحديث، وهذا الانفصال قديم، فكثير من أهل الفقه لا دراية لهم بالحديث، والعكس صحيح.[4]

5- **الحذر من الخضوع للواقع المنحرف**: وهي مزالق الاجتهاد في عصرنا، وهذا الواقع من صنع الاستعمار، ولهذا وجد من يبرر البنوك الربوية ويحلل فوائدها.[5]

6- **الترحيب بالجديد النافع**: فيجوز الاقتباس مما يحقق المصلحة لمتمعاتنا، مع صبغه بالصبغة الإسلامية.[6]

7- **عدم الجمود على الفتاوى القديمة دون مراعاة تغير الواقع**: من مزالق الفتوى الجمود على ما في كتب الفقه، فنحن مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا، لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة عصور

---

(1) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشرعية ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م، ص229.

(2) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص234.

(3) المرجع نفسه، ص235.

(4) المرجع نفسه، ص237.

(5) المرجع نفسه، ص238.

(6) المرجع نفسه، ص239.

فعلينا ونحن نجتهد أن نعترف بما طرأ على حياتنا من تغيرات في الأفكـار والأعـراف والعلاقـات والسلوك، وإن نقدر ظروف العصر وضروراته، وما عمت به البلوى وأن نطبق على الواقع ما قـرره علماؤنا من تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال.[1]

8- **سوء التأويل**: وهو آفة قديمة منيت بها النصوص الدينية، والكتب المقدسة، وهو وجه من "تحريف الكلم عن مواضعه" وهو التحريف المعنوي.[2]

9- **إعادة النظر في التراث الفقهي**: إن ما احتواه تراثنا الفقهي من أحكام ليس في مرتبة واحدة لهذا كان لابد من تمحيص هذا كله والنظر في هذه الأقوال كلها ومآخذها نظرة مستقلة مهتدية بالكتاب والميزان اللذين أنزلهما الله على رسله، حتى يتكون لنا فقه معاصر جديد مبني على دراسة عميقة قائمة على الموازنة والترجيح.[3]

10- **تغليب التيسير والتخفيف على التشدد والتعسير**: وتبني الشيخ لمنهج التيسير ليس اتباعا لهوى أحد من الناس، وإنما يرجع ذلك لأمرين:

أ- أن الشريعة مبنية على التيسير ورفع الحرج، وهذا ما نطق به القرآن وصرحت به السنة في مناسبات عديدة مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[4]، وغيرهـا مـن الآيات. ومن السنة قوله ﷺ: « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا »[5].

ب- طبيعة العصر الذي نعيش فيه، من طغيان المادة على الروح والنفعية على الأخلاق في ظل هذا ينبغي لأهل الفتوى أن ييسروا ما استطاعوا ترغيبا في الدين وتثبيتا لأقدامه.

والتيسير عنده ليس معناه مصادمة النصوص الثابتة المحكمة، بل ييسر على ضـوء النصـوص والقواعد وروح الإسلام ومن مظاهر التيسير: الاعتراف بالضـرورات الطارئـة، ومراعـاة سـنة التدرج.

11- **الوسطية**: وصرح الشيخ بذلك قائلا: أؤكد هنا أني في هذا الجزء من الفتاوى مستمر في منهجي الذي آمنت به، وارتضيت لنفسي، في الدعوة والتثقيف والتربية والإفقاء، وهو منهج "**الوسطية**" التي

---

(1) يوسف القرضاوي، الفتوى بين الماضي والحاضر، دار البعث، قسنطينة، 1985م، ص104.

(2) المرجع نفسه، ص78.

(3) يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ص112.

(4) البقرة، من الآية185.

(5) أخرجه أحمد 131/3 رقم: 2358، والبخاري27/1 رقم: 69، ومسلم141/5، رقم:4549.

ميز الله با هذه الأمة ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾[1]، فلا أجنح إلى الغلو والتنطع، فقد هلـك المتنطعون، ولا أميل إلى التفريط والتسيب، فإن الدين بين الغالي فيه والجافي عنه، المفرط فيه، والخـير كل الخير في التوازن والاعتدال.[2]

12- **الاجتهاد من الكتاب والسنة**: من سمات منهجه البارزة أن يجتهد في معرفة الحكم من الكتاب والسنة في عدد غير قليل من الفتاوى، مع كون الرجوع إلى أقوال الفقهاء هو الغالب في فتاواه.

من ذلك أنه سئل أن بعض الناس أخذوا عليه أنه يقول عن نصارى مصر إخواننا الأقبـاط، فبين أنه بنى جواز ذلك على نصوص من الكتاب والسنة، فذكر أن القرآن نص على أخوة الإنسـانية بين الأنبياء وأقوامهم في أكثر من آية، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَـاهُمْ شُـعَيْباً ﴾[5]، وغيرهـا مـن الآيات.[6]

13- **الوصل** بين **الفقه والحديث**: فيستفيد المفتي من الثروة الحديثية وأن يعـرض المفـتي أحاديـث الأحكام على قواعد الحديث، وقواعد الأصول ومقاصد الشريعة، وألا يقبل في الأحكام إلا الحديث الصحيح أو الحسن القريب من الصحيح[7]، مع وجوب التفريق بين ما صدر عن الـنبيﷺ بوصـفه قاضيا أو إماما أو رئيسا للدولة.

14- **فقه الموازنات**[8]: فهو يرى أن علماء الأصول بحثوا هذه القضية عند تعارض الأدلة بعضها مع بعض، في باب سموه "التعارض والترجيح" ويقصد بفقه الموازنات:

أ- الموازنة بين المصالح بعضها وبعض: من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها ومن حيث تيقنها أو توهمها ... وأيها ينبغي أن يقدم ويعتبر، وأيها ينبغـي أن يسقط ويُلغى.

---

(1) البقرة، من الآية143.

(2) القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار النشر والتوزيع، الكويت، ط8، 2000م، 12/2.

(3) الأعراف، من الآية65.

(4) الأعراف، من الآية73.

(5) الأعراف، من الآية85.

(6) مسعود صبري، الإفتاء عند الشيخ القرضاوي، المنهج والتطبيق، ملتقى القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ، فنـدق الريـدز كالربون، الدوحة، قطر، 14-2007/07/16م، ص85..

(7) المرجع نفسه، ص87.

(8) يوسف القرضاوي، أولوية الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، دار الكتب، الجزائر، ص32.

ب- الموازنة بين المصالح والمفاسد: إذا تعرضتا، بحيث نعرف متى تقدم ورد المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة.

15- **فقه الأولويات**: ويقصد به وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير، وهو مرتبط بفقه الموازنات، وفي بعض الحالات يتداخلان أو يتلازمان فقد تنتهي الموازنة إلى أولوية معينة.[1]

16- **فقه الأقليات**: بجانب المنهج العام كان له منهج خاص بأحوال وقضايا الأقليات المسلمة المقيمة بالغرب، وذلك من خلال زياراته في أنحاء العالم، والذي نتج عنه إنشاء المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث الذي يترأسه.

ومن بوادر هذا الاهتمام وبواكيره كتابه الحلال والحرام الذي ألف استجابة لطلبات المسلمين بالغرب. وقد انتشر انتشارا واسعا وتُرجم إلى عدة لغات.

ومرتكزات هذا الفقه تقوم عنده على الأسس التالية: [2]

1/ الاجتهاد المعاصر: ويراد بذلك الاجتهاد الإنشائي للنوازل المعاصرة.

2/ مراعاة القواعد الفقهية الكلية.

3/العناية بفقه الواقع المعيش في الاجتهاد لفقه الأقليات بالمزاوجة بين فقه الواقع وفقه النص.

4/ التركيز على الفقه الجماعي لا الفردي: فالمجتهد عليه أن ينظر في المسائل على أنها تهم الجماعة المسلمة، وليس الفرد المسلم، على ضوء حاجياتها الآنية والمستقبلية.

5/ مراعاة قاعدة "تغير الفتوى بتغير موجباتها".

6/ تبني منهج التيسير.

7/ مراعاة سنة التدرج.

8/ التحرر من الالتزام المذهبي.

- **طه جابر العلواني: "إسلامية المعرفة".**

يعتبر الدكتور طه جابر العلواني من المنظرين لمشروع إسلامية المعرفة، والتي تقوم فكرتها على أساس أن المدرسة التقليدية فشلت في تغيير الواقع والتحكم فيه، وبأن هناك أزمة في المنهجية العلمية، وأن التجديد يخرج من التقليد التاريخي أو الدخيل الأجنبي، ويتلخص في إصلاح مناهج الفكر

(1) يوسف القرضاوي، أولوية الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص34-35.

(2) الإفتاء عند الشيخ القرضاوي، مرجع سابق، ص133.

وإسلاميه المعرفة.

وأهم المضامين التي يقدمها طه جابر العلواني لتفسير الواقع والتحكم في نوازله ومستجداته ما يلي:

1- الوحدة البنائية للقرآن الكريم: فهو يرى أن القرآن بمثابة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة، وإذا كانت قد تعددت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه، فذلك التعدد ضرورة لا غـنى عنها في التعليم والتعلم، والتـ يل لتغيير الواقع وإبداله، فلم يكن في مقدور الإنسان أن يستوعب قرآنا يتصف بكل صفات القرآن جملة واحدة، بل عليه أن يأخذه أو يتبناه باعتباره وحدة بنائية لا تختلـف عن وحدة الكلمة في حروفها ... فإذا مارس دوره في الهداية تفتح واتسع ليستوعب كل ما لا تتحقق أهدافه بدون استيعابه، ثم يتجاوزها. وهكذا يستوعب فضاؤه كل الحادثات، وسـائر المسـتجدات وجميع الثقافات والحضارات وحاجات وتطلعات وأشواق بني الإنسان كافة.(1)

2- ضرورة مراجعة التراث: على أن تكون هذه المراجعة من داخل النسق وقواعده ونماذجه، لأننا لو حاكمنا التراث إلى المنهجية الغربية نكون ظالمين له ومتجاوزين للحدود، لأننا نحاكم تراثا قد أنتج وفقا لنسق معين بأدوات ووسائل أخرى من خارج النسق ومسألة المراجعة أصبحت أمرا لا يمكـن تناوله إلا بشق الأنفس والتحرج الشديد، وذلك لما رسخ في نفوسنا من تقديس الماضي والركون إليه. رغم أن المراجعة والاستدراكات كانت أمرا أساسيا في بناء المعرفة الإسلامية، فاستدراكات عائشـة على الصحابة أظهر من أن تخفى.(2)

3- **عدم قصر مدلول "الاجتهاد" على الفقه لما انجر عن ذلك من مخاطر**: حيث انقسم النـاس إلى مجتهد وغير مجتهد والمجتهدون قلّة نادرة، واستحال الاجتهاد من حالة عقلية راقية على مستوى الأمة إلى حالة محصورة في الدائرة النخبوية، مع أن كل الدعوات الإصلاحية ترى أن الإصـلاح يتحقـق بتقديم فتاوى أو اجتهادات فقهية تبين للناس أحكام ما يجري حاليا، لأن الاجتهاد الذي دعت إليـه السنة ومن قبله القرآن ليس مجرد "آلية منهجية" تختص بحقل معرفي إنساني محدد هو الحقل الفقهي بل هو: حالة عقلية ونفسية تطلق طاقات الإنسان كلّها للقيام بركن القراءة في الكون لتحقيق غاية الحق من الخلق في "العمران" بتسديد من قراءة الوحي لتتحقق التزكية.(3)

---

(1) طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص14.

(2) طه جابر العلواني، مقدمة في إسلامية المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص155، 189.

(3) طه جابر العلواني، كتاب: مناهج التجديد بحث إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا، دار الفكر المعاصـر، بـيروت، ط1، ط1، 2000م، ص110-111.

4- **منهجية التعامل مع السّنة:** يقوم على النظر إليها في إطار وحدتا البنائية في داخلها ووحدتا بعد ذلك مع القرآن باعتبار العلاقة بينهما علاقة مصدر منشئ للأحكام والمعارف والتصـورات بمصـدر مبلغ مبين له، فلا تدخل متاهات القراءات المزأة التي تجعل كلام الله أجزاء متناثرة، والرسول ﷺ قدم لنا خلال 23 هـ، منهجية ربط فيها بين النص القرآني وقيم الواقع.[1]

5- **تطوير الدرس اللغوي:** فعلم اللّغة من علوم الوسائل، وعلوم اللغة العربية انبعث ثم تبلور في إطار "النص القرآني" والبحوث اللغوية الجادة التي بدأها أئمة اللغة لم يقدر لها أن تتواصل لتأخذ مداها بعد القرن 5هـ، فلم يقدر لها أن تنشأ وتنمو في جو طبيعي فجل الدراسات ولدت في ميادين الصـراع الفكري الكلامي، وهي بذلك لم تتطور مثل الغرب، حيث أصبح ينظر إليها هناك كعلم اجتمـاعي يرد عليه كثير من الأساليب البحتية المتغيرة، مما أنتج داخلها علومًا حديثة، مثـل دلالات الألفـاظ وتطورها[2] "*SEMANTIQUE*"[3]

6- **الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الدراسات الشرعية:** لأنّ تعرف التهـد علـى الوقـائع المستجدة لم يعد مسألة بسيطة بل معقدة، فلابد للفقيه أن يستفيد من المناهج الاجتماعية ومعارفهـا على أساس أنا إرث إنساني مشترك، مع ضبطها بكليات الإسلام وضرورة التفريق بين العلـم مـن جهة، ومنطلقاته وهدفه وحكمته من جهة أخرى.[4]

وفي الجملة فإن دعاة التيار المعتدل يرتكز منهجهم التجديدي على الدعائم الآتية:

1- أنه ليست ثمة ضرورة دينية ولا عقلية ولا منهجية في استخدام نفس المنهجيات في حل أزمـات ونوازل العصر، لأنا تختلف في محتوياها وظروفها عن المشكلات التي عايشها الأئمة الأولون، وحلها يحتاج إلى استخدام منهجيات وأدوات معرفية حية قادرة على الإسهام في حلها.[5]

2- **إدراك أن التغيرات التي تحدث بتغير الوقت إنما هي تغيرات نوعية:** والفرق بين التغير الكمـي والنوعي كبير جدا، وآليات الكشف عن التغيرات النوعية غير آليات الكشف عن التغيرات الكميـة، وبالتالي فإن الاجتهاد الفردي، والفتوى الفردية لم تعد ممكنة، بل لابد من مراكز بحوث.

(1) طه جابر العلواني، كتاب: مناهج التجديد بحث إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا، مرجع سابق، ص119، 120، 142.

(2) المرجع نفسه، ص127-129.

(3) علم الدلالة، وهو العلم الذي يبحث في الدلالة الأساسية للكلمات على المستوى النحوي والصوتي والصرفي.

(4) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1995م، ص72-73.

(5) قطب سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود، مرجع سابق، ص1، 6.

3- **إدراك مفهوم عالمية الإسلام**: وهذه العالمية قد لا يمتد رواقها بالفتح كالماضي، بل قد تمتد من خلال تداخل الأنساق الثقافية والمناهج على مستوى العالم. وبالتالي فإن "**الفقه الموروث**"، لن يستطيع استيعاب الأنساق الثقافية العالمية، والذي يستوعب ذلك إنما هو كليات القرآن الكريم ومقاصده العليا وبيانه من سنة الرسول ﷺ، فنحن لا ننتظر أن نكون مركز العالم نفرض عليه فقهنا.[1]

4- **لابد من إدخال العنصر التاريخي في الاجتهاد**: لأن الكثير من الأحكام الاجتهادية ومن الأحكام الشرعية، لا تمثل أي واقع تاريخي لدى المسلمين.[2]

مثال ذلك: نجاسة الكافر أو المشرك في عهد النبي ﷺ وفيما أعقبه من العهود الأخرى، فإننا لا نجد لدى المسلمين لهذا الحكم أي عمق تاريخي، والمسلمون لم يفهموا من قوله تعالى﴿ ... إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾[3] النجاسة الخبيثة، ولم يحدث أن أحدًا سأل النبيﷺ عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعي بين المشركين والمسلمين.

5- **الابتعاد عن التجزيئية في الأحكام**: لأننا نجد الكثير من الأحكام الشرعية وردت جوابا عن سؤال في أمور. والفقهاء يتجمدون عند هذه القضية الجزئية، ولذلك يفرقون بين هذه القضية الجزئية وبين ما يماثلها، منطلقين من فكرة أن هذا الحكم جار على خلاف القاعدة، مما يجعل الأحكام الشرعية متناثرة في الجزئيات، بدلاً من أن تكون عنوانا كليا على مستوى القاعدة.[4]

6- **الحذر من تسرب العنصر الذاتي إلى الاستنباط**: مما يكون له آثار سلبية في فهم مداليل النصوص، فعلى الفقيه أن يخضع نفسه إخضاعا كاملاً للمنهج الصارم، فيتقيد بحدود المنهج ومنطق المنهج من جهة ، ومن جهة أخرى ألا يعجل في إصدار فتواه وإعلان رأيه وهذا الخطر من مبررات الدعوة للاجتهاد الجماعي.

مثال: أ/ نفقة الزوجة، فالفتوى تخضع للذاتية أحيأنا (مكانة المرأة)

ب/دفع الزكاة للفقراء، يدفع لواحد أكثر من الآخر لا للحاجة، وإنما للمكانة الاجتماعية.

---

(1) طه جابر العلواني، مناهج التجديد، إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا. مرجع سابق، ص121-126.
(2) محمد حسين فضل الله، مناهج التجديد أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، مرجع سابق، ص48-58.
(3) التوبة، من الآية28.
(4) محمد حسين فضل الله، مناهج التجديد أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، مرجع سابق، ص48، 52.

ج/ قسمة الغنائم في الجهاد يقدم العرب على غيرهم.[1]

7- **الدعوة إلى إعادة قراءة الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي المنشود قراءة نقدية:** مركزة بغيـة إبراز أثر التغيرات الفكرية والاجتماعية والعملية على تشكلها، والاعتداد بأي أداة يتوقف على مدى ما تتمتع به تلك الأداة من كفاءة وفاعلية على الإسهام في تحقيق قيومية الدين على الواقع المعاصـر، ومستجداته.[2]

8- **ضرورة الاعتداد بالأدوات المعرفية الحديثة:** التي تعين الفقيه على حسن تفهم الواقـع، فمـن الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي في هذا العصر، مبادئ العلوم الإنسانية مثلما عد أهل القرن 3هـ ـ أصول الفقه أحد أدوات النظر الاجتهادي، وأصحاب القرن 4هـ الاعتداد بعلم الكلام، وأصحاب القرن 5هـ المنطق وأصحاب القرن 8هـ المقاصد الشرعية.[3]

9- **عملية الاجتهاد المعاصر** يجب **أن تقوم على: ثنائية الغاية،** بمعنى فهم عميق للواقع الذي يوقـع عليه المراد الإلهي من وحيه تمهيدا للربط بين الوحي والواقع المعايش. **وثنائية الاتجاه،** التي لا تكتفـي على الجانب الفقهي للوحي الالهي الثابت فقط، وإنما تؤكد على الجانب التطبيقي للنص المفهوم، قصد ضمان حسن تـ يله على الواقع الإنساني المتغير، ولا يجب أن يغيب عن أذهاننا، أن دعاة التيار المعتدل ليسوا في مأمن من النقد فهم في نظر التيار التقليدي المتشدد جماعة متمردة على التراث، فهم أشـد على الإسلام من المستشرقين وأعداء الإسلام، وأصحاب هذا الاتجاه في عرض التاريخ وطوله نـالوا نصيبا من المصادرات والاعتداءات.[4]

فابن حزم الظاهري عندما دعا لضرورة التمييز بين النص الالهي الثابت وبين الفهم البشـري المتغير، والشاطبي، والشوكاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والغزالي، والقرضاوي، وغيرهـم كلـهم طالت المأساة حينا أجسادهم وطورا مؤلفاتم إحراقا وإتلافًا.

وهكذا فإن منهجية الافتاء في النوازل المعاصرة تتشكل من ثلاثة عناصر يتم التفاعـل فيمـا بينها، وهي: **العقل والنص والواقع،** وهناك جدلية قائمة بينها، ومن خلال تلك الجدلية تنتج الفتوى، ولذا نجد منهج التيار المعتدل يعمل على تحديد ضوابط صناعة الفتوى فيبينون مجالات العقل وحـدود تدخل النص وطرق مراعاة الواقع.

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه، دار الفكر، ط1، 2000م، ص18، 32.

(2) قطب سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود، مرجع سابق، ص15، 26.

(3) المرجع نفسه، ص20، 26.

(4) المرجع نفسه، ص20، 26.

المطلـب الثالث: مجـ ـالات التجـديـد.

بالنظر إلى كون مفهوم التجديد واسعا يتناول عدة جوانب فكرية وتراثية وتشريعية فإن المجال الذي من أجله أنشأت هذه الدراسة، هو الجانب التشريعي فيما يتعلق بالنوازل الفقهية، وعليه فإننـا سنحاول تناول مجالين لصميم علاقتها بالنوازل المعاصرة وهو، التجديد في الفقه، والتجديد في أصول الفقه.

الفرع الأول: تجديـ ـد الفقـ ـه.

يتفق جميع المهتمين بالتشريع الإسلامي على أن هناك خللاً يجب إصلاحه، لكن الآراء مختلفة حول نوعية هذا الإصلاح ووسائله، ومرد ذلك إلى الوعي التاريخي أو عدمه بهذا التشريع وأطـواره، فالذين لا يعون تاريخ التشريع الإسلامي يظنون أن ما حدث للفقه خلال القرنين الأخيرين من إبعاد تدريجي أفضى إلى إقصائه نهائيا عن محاكم البلاد الإسلامية إنما هو مجرد تعسف وتجن مـن طـرف الحاكمين، ويتوهمون أنه يكفي لإنهاض الفقه من كبوته وإعادة الاعتبار إليه أن يجدد شكلا بتقنينـه على صورة قوانين في معاجم وترتيبه في موسوعات، دون المس بمضمونه الذي هو في نظرهم مقدس صالح لكل زمان ومكان.

إن المشكل عند المتشبثين بالفقه القديم المتحفظين من فتح باب الاجتهاد المطلق، سببه الخلـط بين المقدس الذي هو الشريعة المتمثلة في الوحي، وغير المقدس الذي هو الفقـه أي فهـم الفقهـاء وتأويلهم لنصوص الكتاب والسّنة، ولكن ما يطالب به المصلحون هو فقه جديد إسـلامي سـدى ولحمة، يحرره بشكل قوانين حديثة حسب متطلبات العصر فقهاء مجتهدون مؤهلون.(1)

وعموما فإن أنصار التيار التجديدي المعتدل يتفقون على ضرورة تجديد منظومة الفقه شـكلاً وموضعًا حتى تستجيب لمستجدات العصر، ولتحقيق مبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، بـل هناك من دعا إلى فقه جديد، وتجاوز الفقه القديم مثل جمال البنا.(2)

ملامح التجديد الفقهي:

من خلال تتبع الأطروحات التجديدية البارزة يمكن حصر أهم ملامح التجديد الفقهي المنشود فيما يلي:

---

(1) محمد حجي، انبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية، كتاب دعوة الحق، العدد: الثالث، 1999م، ص43.

(2) أجرينا معه مقابلة في بيته بالقاهرة بتاريخ: 2006/12/20م.

1- **ضرورة التوسع في مفهوم الفقه:** والخروج به من المفهوم الإصلاحي الضيق، بحيث نقترب من المفهوم اللغوي: «الفهم الواسع، الفهم العميق»، وهو أقرب إلى المعنى القرآني حيث يطلق الفقه على العقائد والأخلاق والمعاملات، والتجديد هنا يكون بربط العقيدة بالأحكام وبيان أثرها فيها، وبإدراج الأخلاق ضمن الفقه حسب ما تقتضيه الأحكام، وفيما يخص مبحث السياسة الشرعية فلابد من اعتباره قسما من أقسام الفقه وفق التقسيمات الحديثة في القانون العام.[1]

2- **إعادة تصنيف المادة الفقهية:** وذلك عن طريق:

- الإيجاز في بعض المسائل، فباب الصلاة طوله الفقهاء بذكر الشروط، إلى درجة أن الدارس له، يستغرق وقتا طويلا في فهم مسائله حتى يتمكن بعد ذلك من أداء صلاة صحيحة تبعا لشروحات الفقهاء واختلافهم مع أن الرسول ﷺ بسط الأمر في قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي».[2]

- ضرورة التفصيل في أحكام المعاملات المعاصرة والعلاقات الدولية.

- معالجة موضوعات الفقه وفقا لفن التأليف والتصنيف الحديث للموضوعات تأسيا بالمنهجية القانونية.[3]

3- **بيان الحكمة من التشريعات:** فجل الأحكام الفقهية وقفت عند شكل الأحكام فقط، فمثلاً عند ذكر الصلاة وكيفيتها في كتب الفقه نجدها أقرب إلى الحركات الرياضية، وكذا الأمر بالدليل الذي يمنح للحاج، فهو أشبه ما يكون بالدليل السياحي. ومن يطالع كتاب الإحياء للغزالي نراه عندما يتناول هذه الأحكام يطرحها من الناحية الشكلية، ثم سرعان ما يتسامى بها إلى أعلى ليتحدث عن أسرار الروح.

4- **ترجمة المقادير الشرعية كالصاع والوسق وغيرها إلى مقادير العصر:** حتى يمكن للناس تطبيقها في حياتهم المعاصرة، وكتابة الفقه بلغة مبسطة وأسلوب سهل، وتجنب وعورة المصطلحات، والاستفادة من كل وسائل الإيضاح الممكنة.

5- **تقديم اجتهادات للنوازل المعاصرة:** والفقهاء المعاصرون لا ينكرون من النّاحية النظرية ضرورة الاجتهاد فيما يستجد من قضايا، ولكن هناك قصورا من الناحية العملية، ومن يمارسه إما أن يفتي دون بيان منهجه في الاجتهاد، أو يقيس على أقوال الفقهاء الأقدمين ويخرج الأحكام عليها، مع أن

---

(1) جمال الدين عطية، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2002م، ص14.

(2) رواه البخاري من حديث مالك الحويرث، رقم: 6931.

(3) جمال الدين عطية، المرجع السابق، ص33.

القياس يكون على نصوص الكتاب والسّنة.[1]

6- **تقديم اجتهادات جديدة للمسائل القديمة**[2]: نظرا لتغير الظروف الزمانية والمكانيـة، لأنّ الآراء الاجتماعية لا يجوز إضفاء صفة الثبات عليها، إذا الثبات لنصوص الكتاب والسّنة لا لآراء الفقهـاء فالاجتهاد ينبغي أن يساير الواقع المتغير باستمرار فلا يكفي القول «بالاجتهاد الانتقـائي» فطبيعـة الاجتهاد مطلقة غير مقيدة، ومن بين الأمور التي تحتاج لإعادة النظر فيها من جديد:

- تطوير فقه المرأة بعد أن اختلف وضعها من حيث الاستطاعة والطاعة.
- تطوير النظرة إلى تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاث.

ورغم وجود اجتهادات في هذه المسائل، ولكن الفقه التراثي هو وحده المهيمن، والذي يدرس.

7- **ضرورة الاهتمام بالجانب التنظيري للفقه**: لأن الفقه الإسلامي كتب بشكل فروعي ، علما أن الفقهاء بذلوا محاولات رائدة في مجال التنظير في الأصول، والمقاصد، والقواعد، لكنها غير كافيـة إذ يجب كتابة الفقه على شكل نظريات، لتيسير مهمة المجتهدين والباحثين والقضاة في إيجـاد الحلـول الشرعية للقضايا المعروضة[3].

8- **إجراء الدراسات المقارنة**: [4] والمقارنة تكون:

أولاً: بين المذاهب الفقهية برمتها بمنطق أنها تمثل تراثا فقهيا يستثمر في معرفة أحكام القضايا المعاصرة، ومنهج البحث فيها.

ثانيا: المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية وذلك لـ :

- تسهيل حركة التقنين باختبار المناسب من الآراء.
- الاستفادة من القوانين، حيث أن القوانين الوضعية والشرعية على نوعين:
  - **قوانين الأحكام**: وهي التي توجب لكل قول أو فعل موجبة .
  - **قوانين المراسم أو الأصول**: وهي التي ترسم وتسن الطرائق التي يجب سلوكها، وتسـمى "القوانين الشكلية" والتشريع الإسلامي لم يأت في أصله بشيء من أحكام المراسم إلا ما اعتـبر فيـه مصلحة ثابتة دائمة كلزوم الإشهاد في عقد النكاح وطريقة التلاعن بين الزوجين.[5]

---

(1) جمال الدين عطية، مرجع سابق، ص22.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

(4) المرجع نفسه، ص33-34. وجمال الدين عطية، مرجع سابق، ص39، 43.

(5) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 1/ 202

- تسهيل مساهمة الفقه الإسلامي بإمداد القانون الدولي الذي تحكم بمقتضاه محكمة العدل الدولية، وإبراز قدرة الفقه الإسلامي أمام أحدث القوانين وأرقاها على قدم المساواة.[1]

9- **نشر المخطوطات الفقهية**: الحبيسة في المكتبات العامة والخاصة، فهي في عالم الثقافة أشبه بالنقود الثمينة المكنوزة في عالم الاقتصاد.

10- **الاستفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية كمناهج لمعرفة الأحكام**: لأن أي قضية فقهية هي بالدرجة الأولى ظاهرة اجتماعية، مع ضرورة ضبط هذه العلوم بضوابط الشرع.[2]

11- **توسيع دائرة المصادر الفقهية:**

من المؤسف له أن عملية الاجتهاد المعاصر تركز عملها على مصادر الفقه التقليدية المعروفة، وهناك مجموعات من المصادر لم تحظ بالعناية اللازمة وهي:

أ- كتب النوازل والفتاوى والأقضية:

فالأساس في كتب النوازل هو حدوث أمور مستجدة كانت تعد في البداية نازلة من النوازل العارضة، وبعد ذلك تبين أن حياتنا كلها أصبحت نوازل تؤدي إلى نوازل أخرى والمهم هو الاستفادة من المنهج الذي كان يتعامل به الفقهاء مع الأمور المستجدة.

أما كتب الفتاوى، فهي معالجة أمور الواقع باعتبار أنها كانت تقوم على إعطاء رأي في وقائع محددة لشخص محدد، في طرف زماني ومكاني محدد. فالفتوى هي إنزال الحكم الفقهي الموضوع نظريا في كتب الفقه على الواقع الذي يختلف من شخص إلى آخر، وهذا له أهمية ويجب دراسته لمعرفة كيف كان الفقهاء ينزلون الأحكام الشرعية على الواقع بهذه الصورة الفردية.

ب- **الرسائل العلمية والبحوث:** التي قدمت إلى مؤتمرات علمية أو نشرت في مجلات محكمة هذه الأعمال لم يتم نشرها، نتيجة تقاعس الناشرين عن نشر كتب المؤلفين غير المعروفين، مع أنها تسد ثغرات كبيرة، لكونها تبحث في نقاط محددة بتوسع وتعمق.

ج- قرارات المجامع الفقهية: التي تعرضت في الآونة الأخيرة لكثير من المسائل المستجدة، وقدمت بحوثا جادة ومستفيضة.

---

(1) عبد الأمير زاهد، المدخل إلى النظرية العامة للقانون الدولي الإسلامي، شركة الغدير للطباعة والنشر، ط1، 1999م، ص51.

(2) مقدمة كتاب، الصبيح، عبد الله ناصر، تمهيد في التأصيل، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس للدكتور مالك بدوي، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض.

فمثل هذه الأعمال تشكل دعامة أساسية لحركة التجديد في مجال الأبحـاث الفقهيـة إذا تم الالتفات إليها.

د- ربط الفقه بالواقع: ويتم ذلك عن طريق.

1- استبعاد المباحث والأمثلة التي لم تعد موجودة في حياتنا المعاصرة، كالرق، فغالبيـة الأمثلـة في الكتب التقليدية كانت عن العبد والجارية.

2- ألا يقتصر مثلا على بيان أحكام شركات (المفاوضة) و(العِنان) و(الوجوه)، وإنما يحاول كـذلك تطويرها للتطبيق في حياتنا المعاصرة، وكذلك بيان الحكم في أنواع الشركات القائمـة حاليـا مـن (تضامن) و(توصية بسيطة) و(توصية بالأسهم) و(مساهمة) و(ذات مسؤولية محددة، إلخ ...[1]

الفرع الثاني: تجديـد أصـول الفقـه.

يعتبر علم أصول الفقه منهج البحث الفقهي والميزان الذي يضبط الفقيه ويمنعه من الخطـأ في الاستنباط، والدعوى إلى تجديد هذا العلم هي دعوة إلى الاجتهاد على أسس ومبادئ تلبي حاجـات العصر ونوازله المتجددة، وهو علم إسلامي صرف، ومن مفاخر تراثنا الفكري الإسلامي.[2]

بيد أن آراء المعاصرين اختلفت حول مبـدأ تجديـد أصـول الفقـه، ونسـتطيع أن نميـز اتجاهين:

1- اتجاهًا يقرر أن أصول الفقه قطعية لا ظنية: لأنا راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كـذلك فهو قطعي لا مجال للاجتهاد والتجديد فيه؛ وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هـو طريقـة العـرض والأسلوب، ونجد هذه الدعوى لهذا النمط من التجديد الشكلي، برزت في أوائل القرن العشرين على يد مدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم، ونجد من هؤلاء محمد الخضري وكتابه "أصول الفقه" طبعـة سنة1911م، حيث أشار في آخر الكتاب "تاريخ التشريع" إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتـون والحواشي التي تجعل التلميذ والشيخ سواء لا فرق بينهما إلا كثـرة الفـروع في رأس هـذا عـن هذا.[3]

وتوالت الـجهودات في النّصف الأول من القرن العشرين، فجاءت جهود محمد بك إبـراهيم

---

(1) جمال الدين عطية، مرجع سابق، ص54

(2) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، 142/2.

(3) علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، من كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، القاهرة، ط1996م، ص353-354.

عبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، ثم جهود علماء الأزهر.

وهذا الاتجاه مبدأه كما يرى محمد عبد اللطيف فرفور: «هذا الذي أقدمه على استحياء لا أزعم أني جئت بجديد، وهل في أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين جديد؟ بل كل ما هو مني في وجيزي هذا هو التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية، والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة، وفوق كل ذي علم عليم».[1]

ومما هو شائع عند علماء الأزهر، أن القسمة العقلية كالآراء الأصولية قد انتهت فلا مزيد ولا رأي جديد في مسائل الأصول، حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال فما من رأي يظنه صاحبه جديدا وتكون له وجاهة إلا سنده عند الأقدمين.

2- اتجاها يعارض هذا الرأي، ويذهب إلى أن **القول بأن قضايا علم الأصول كلها قطعية**، قول غير صحيح على إطلاقه؛ ويتضح ذلك من خلال اختلاف العلماء في مسائل كثيرة، وقد حاول الشاطبي في المقدمة الأولى: أن يثبت أن أصول الفقه كلها قطعية لا ظنية[2] لكنه قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنيا يطرح من علم الأصول، وعلق عبد الله دراز على موقف الشاطبي بقوله: «رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجود الأدلة إثباتا وردًا»[3] هذا الاتجاه يرى أن علم أصول الفقه أصبح علمًا تجريديًا، ولذلك غزته المباحث الكلامية والمنطق فدخل فيه المنطق اليوناني، والمباحث اللغوية المسرفة التي لا جدوى فيها ولا طائل منها.[4]

حيث أصبح يدرس في كثير من الأقطار الإسلامية كنظريات جامدة، ليس لها أي مدلول واقعي[5]، وفي هذا الاتجاه نستطيع أن نميز ثلاثة مستويات للتجديد:

1) التجديد في **بعض مباحث الأصول: ومثال ذلك:**

- ما قرره العلامة المحدث عبد الله الصديق الغماري في كتابه سبيل التوفيق، ص136، من أن نسخ التلاوة والذي أجمع عليه الأصوليون غير جائر، بل هو مستحيل عقلاً.[6]

---

(1) عبد اللطيف الفرفور، الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية، دار البشائر، دمشق، ط2، 2002م، ص8.

(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق1/29-31.

(3) المرجع نفسه، ص29-31.

(4) الريسوني أحمد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد:9، ط2000م، ص67.

(5) الخن مصطفى،أثر اختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 2003م، ص15.

(6) علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص356.

- أو ما تعلق بأحد المصادر، كالسنة ومدى حجيتها، حيث تطرح عدّة أسئلة هل هي حجة في كل الحالات؟ وهل هي حجة بجميع أقسامها؟ هل هي حجة بجميع درجاتها؟ وهل هي حجة في كل الأزمان؟ وهنا يبرز الاختلاف.

فنجد الشيخ أبو رية: يشكك في ثبوت المروي ليس من قبيل السند أو المتن، بل في الطعن في الصحابة مما صوره بصورة المعتدي على رجال الله.

والشيخ عبد المنعم النمر يخلص في كتابه" السنة والتشريع": متسائلا عن أحاديث المعاملات، هل كل الأحاديث التي صدرت عن الرسول ﷺ في هذا كانت بناءً على وحي خاص بها، أو كانت بناءً على نظرة لتحقيق مصالح الناس في الجو الذي يعيشون فيه؟ وبدون وحي خاص؟[1]

- أو ما تعلق بمصدر الإجماع؛ ومن ذلك ما أثاره أحمد حمد متسائلا: «... هل دراسة الإجماع مجدية من الناحية العملية، حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام، وإصدار التشريعات ووضع القوانين، ويبقى مصدرًا من مصادر الشريعة يطبق كما كان يطبق في الصحابة؟ أم تكون دراسته مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها».[2]

2) التجديد بمعنى التغيير:

وهذا المستوى من التجديد نجده عند المستشرقين، من أمثال:"كولسون Coulson" في كتابه "تاريخ التشريع الإسلامي"[3]، وجب Gib في كتبه.

ونجده عند حسن حنفي في كتبه منها أطروحته للدكتوراه " Les méthodes d'exégèse" قدمها سنة 1965م، وكتابه التراث والتجديد.

وما كتبه سعيد العشماوي، ومحمود طه السوداني، وأركون، ونصر حامد أبو زيد، وشحرور. وهذا المستوى أشبه ما يكون باتجاه الباطنية في التاريخ الإسلامي، حيث يخرج النص عن كل معنى للمدلول اللغوي، وما عليه تعارف النّاس على اعتبار اللغة وسيلة لنقل الأفكار إلى شيء يشبه الرمز، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت.[4]

---

(1) علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص360.

(2) أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، دار القلم، الكويت، ص5/85.

(3) مثلا حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، دار التنوير، 1988م، ص250. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999م، ص200.

(4) علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص386.

3) التجديد بمعنى إعادة هيكلة أصول الفقه من جديد:

ونجد ضمن هذا التيار: حسن الترابي، جمال الدين عطية، طـه جـابر العلـواني، سـليم العوا، وغيرهم، ونقر هنا صعوبة تتبع كل الطروحات، حيث يتطلب ذلك دراسة مستقلة، وعليه فإننا سنقتصر على أهم مجالات التجديد بصفة إجمالية.

وأهم المسوغات التي تبرر عملية التجديد ما يذكره حسن الترابي:

أ/ أن أشهر عهد تشريعي راعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسولﷺ هو عهد عمـر بن الخطابرضي الله عنه، ولئن لم يكن الخليفة عمر قد اتخذ لنفسه منهجا أصوليا... والتاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطورا لتلك الأصول بل تعطلت ».[1]

ب/ علم أصول الفقه لم يعطنا تاريخيا فقها في جميع نواحي الحياة ... فقضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا؛ حتى غدت مقولات نظرية لا تكاد تلد فقها البتـة، بـل تولـد جـدلا لا يتناهى».[2]

ج/ في يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسـلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهواية لم يعـد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء.[3]

1- مجالات التجديد:

1) في **مجال المصادر "الأدلة"**:

وهنا نلاحظ أنه ما من دليل إلا وما زال يعرف في مسائله أو أصله الاختلاف وعدم الضـبط إن لم يكن في الحجية ففي التنظير والتـ يل، وهو شأن كل الأدلة غير القرآن والسنة في بعض الأوجه، فهناك العديد من القضايا لا تزال تحتاج لتنقيح وضبط وحسم مثل: النسخ، قضية السـنة التشـريعية وغير التشريعية، حجية اجتهاد الصحابة، أدلة التشريع المختلف فيها هل هي أدلة أم قواعد أم أصول؟ هل هي حقا ظنية أم هي قطعية إذا ما أوصلناها بالمقاصد.[4]

فالترابي مثلاً يقترح:

(1) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ص77-78.

(2) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص68.

(3) المرجع نفسه، ص79.

(4) القرضاوي، تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط1، 2000م، ص87.

1- ضرورة توسيع المصادر التبعية: الإجماع، القياس، الاجتهاد، الاستصحاب.(1)

2- ضرورة توسيع الإجماع ليشمل عامة المسلمين، ولكي لا يبقى امتيازا خاصا بالفقهاء وهم رجال الدين.(2)

3- اللجوء إلى القياس الواسع(3)، لنصل إلى مقصد معين أو مصلحة كلية، ثم نتوخى وجـود ذلـك المقصد أو المصلحة في الحوادث الجديد لتدخلها تحتها كما كان يفعل عمرﷺ، أمـا الواسـع: هـو استقراء مجموع النصوص.

أما القياس الأوسع أو قياس المصالح المرسلة: فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطـات الأحكام، إذ تأخذ جملة أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تـ ل فيه.(4)

4- الاستصحاب الواسع: فمغزى الاستصحاب هو أن الدين لم يـ ل بتأسيس حياة كلها جديـدة، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها. (5)

ومن الانتقادات التي جوبت با محاولته مع ملاحظة أنا محاولة رائدة: (6)

1- أن القياس الأصولي غير المنطقي والمسلمون استعملوا القياس في استنباط الأحكام قبل إطلاعهـم على القياس المنطقي.

2- أما فيما يتعلق بالإجماع؛ فالأحكام الشرعية ليست مواد قانونية يسـتفتى فيهـا عامـة النـاس عن طريق صناديق الاقتراع، وإنما هي خطابات الله تعالى لعباده يسأل عنها أهل الاختصـاص مـن المتهدين.

3- الترابي تكلم عن الاستصحاب، والمصالح، واعتبار المـآل بعموميـات تفتقـر لبيـان معالمهـا وضوابطها.

4- الدعوى إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة قد ينجم عنها اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، ولأنّ من ليس أهلا للاجتهاد قد يتخذ منه ذريعة للقول في الـدين دون

(1) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص81.
(2) المرجع نفسه، ص46.
(3) المرجع نفسه، ص82.
(4) المرجع نفسه، ص83..
(5) المرجع نفسه، ص84-85.
(6) محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسـات واحيـاء التـراث، ط1، 2002م، ص556.

دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحا، لأنه يصير الخلاف في الاستنباط خارج دائرة من يقبل منه. ويغري من ليسوا أهلا بالجرأة على الفتيا.[1]

أما جمال عطية: فهو يرى أن تبحث المصادر تحت الأقسام الآتية:[2]

1/ النقل ويشمل ذلك: الكتاب، السنة، شرع من قبلنا.

2/ أولو الأمر: ويشمل: الإجماع، الاجتهاد، وذلك في إطار تمييز التشريع عن التنفيذ وعن القضاء.

3/ الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة ويشمل ذلك: العرف والاستصحاب.

4/ العقل.

5/ البراءة الأصلية.

وهذا يعني أن التجديد عنده إنما هو تقسيمات جديدة تتيح للفقيـه التوسـع في المسـألة أو الموضوع محل البحث، وأن هذه التقسيمات الجديدة يستولد منها فهـم أعمـق واسـتعمال الأداة الأصولية أفضل مما يؤدي في النهاية إلى فقه متجدد خادم للموضوعات المثارة في عصـرنا الحاضـر، وهذا الاتجاه يوازيه اتجاه معروف عنه تكثيف التراث الإسلامي والسعي إلى جعله بين أيدي الباحثين بكل طرق التيسير، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن اتجاه التجديد عند د.عطية إنما يتمثـل في إعـادة الصياغات وخدمة مساحات من البحث الأصولي لم تخدم من قبل، أو لم تصل إلينا هذه الخدمة على فرض وقوعها[3].

أما طه جابر العلواني: ففي مجال حديثه عن مصادر الاجتهاد يرى:

1- أن الإجماع دليل من أفضل الأدلة، وكان يمكن الاستفادة منه، ولكن تعريف الأصوليين له وبيانهم لحقيقته، أفقدت هذا الدليل معناه، بحيث أن الإمام أحمد يقول: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لأنهم قالوا: هو اتفاق جميع المجتهدين في عصر.. وهو أمر مستحيل. فلا نجد إجماعًا إلا على الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.[4]

وهو بذلك يوافق ما قرره شيخ الأزهر شلتوت: عندما قال:« أن هذا النوع من الإجماع لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، والذي لم يفهمه الجيل الأول من المسلمين،

---

(1) محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، دار المدار الإسلامي، ص129.

(2) جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، 1988م، ص189-190.

(3) علي جمعة، مرجع سابق، ص367.

(4) طه جابر العلواني، محاضرة ألقاها في ندوة استراسبورغ، في21/07/1988م.

فلم يكن إجماعهم لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم، وكـان يعـد إجماعـا صحيحًا».[1]

2- أن العقل جمد وأفقد أهميته كدليل لكثرة القيود والضوابط التي وضعت عليه، وهذه حالة استثنائية مر بها العقل الإسلامي في فترة من الفترات؛ وفسر تفسيرا يغلب عليه الجانب الـذرائعي أي جانـب الخوف، فلو قلنا القياس الخفي فنخشى أن ينصرف الناس إلى الأخـذ حـتى بالحكمـة. والـدعوة المطروحة، وهي موضع اتفاق وجوب اتخاذ الوحي مصدرًا للمعرفة. فإذا تقرر اتخاذ الوحي مصـدرا للمعرفة فلابد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي.[2]

وعمومًا فإن منهجه التجديدي يرتكز على ما يلي: [3]

1/ إعادة النظر في شروط وكيفية الاجتهاد.

2/ استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبي المطبق.

3/ استخدام العلوم الاجتماعية والإنسانية لأدوات أصول الفقه الموروث.

2- في **مجال الحكم الشرعي وأركانه**، وذلك فيما يلي: [4]

أ/ التعاريف التي ضبطت بها الأحكام يجب أن تراجع ويضاف إليها ما يجعلها تعاريف منسجمة مـع تطور الفقه، وهي الطريقة التي أصل بها الحنفية أصولهم، وهي المعول عليها كمجال عام للتجديـد. فمثلا: في تعريف الحكم الشرعي: بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، نجد أن الاجتهاد الفقهي في تطوره أنتج نوعًا من الأحكام لا علاقة له بفعل المكلف ذاته، مثال ذلك: الأحكام التي لها علاقة بمـا يسمى "بالشخصية الاعتبارية" ومثالها الشركات.

ب/ التوسع في بحث القرائن، خاصة القرائن الحالية وهو موضوع لم يعرف حقه من العناية رغم أهميته في فهم النص، وفي سلامة تـ يل أحكامه على المستجدات.

ج/ عدم حصر الأحكام الوضعية في ثلاثة فقط، الشروط والموانع والأسباب، فالأسـباب والموانـع خصوصا رغم تجددها في واقع الحياة لم يلتفت إلى تطويرها.

د/ عدم حصر العوارض الأهلية في أحد عشر عارضا فقط، والواقع يدل على أنها أضعاف ذلك.

---

(1) الشيخ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط15، ص546.

(2) طه جابر العلواني، محاضرة ألقاها في ندوة استراسبورغ، مرجع سابق.

(3) علي جمعة، مرجع سابق، ص378.

(4) غالية بوهدة، مجالات تجديد علم أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، العدد، 118، السنة30، أكتـوبر-نـوفمبر-ديسـمبر-، 2005م، ص46-76.

والمعول عليه في تجديد مبحث الأحكام الوضعية الاستعانة بما تعرفه العلوم الإنسانية، وكذلك العلـوم التجريبية، وعلى الأخص العلوم الطبية من أدوات منهجية.

3- مجال **تجديد القطع والظن** في **علم أصول الفقه**، وذلك من خلال ضبط المفاهيم الأصولية القطعية التي لا تقبل الاجتهاد مثل أصل مصدرية القرآن والسّنّة وغيرها مثل ثبوت أصل الإجماع أو القيـاس والمفاهيم الأصولية والتقعيدية اللغوية الأولية التي يستند إليها تفسير النّصوص وغيرها مـن الأصـول الكلية الثابتة فتحديد المجال القطعي يسهل من تحديد المجال الظني وهو المجال الأوسع في أصول الفقـه بشهادات المحققين.[1]

وهذا ما يبرر وجود مناهج متباينة أهمها منهج المتكلمين ومنهج الحنفية، فكل منهج منها نشأ مختلفا عن غيره.[2]

4- **مجال حدود العلم ومقدماته ومبادئه النظرية الأولية**: أكثرها بيانية وصفية للمعـاني الأصـولية والقوالب اللفظية التي وردت بها في النصوص من القرآن والسنة لغرض يستهدف بشـكل واضـح الكشف والبيان والإثبات والتأسيس لا التنزيل وعليه غاب بعدها الوظيفي؛ ولم يعرف أي نوع مـن الإضافات لارتباطه بالنصوص الثابتة استقراء وإثباتا، ولعدم تطويره وهذا المستوى يصدق عليه قـول الشيخ الخضري بك معللاً ما عليه حال الأصول:« أول ما يوضع في أي علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة لا مستوفاة».[3]

5- **مجال تجديد المصطلحات**: فالتجديد في مجال ضبط مدلول "الأصول" بالمعنى الاستعمالي الخـاص والعام أمر لابد منه فمن شأنه أن يمهد السبيل في تسديدهم هذا العلم، وبالتالي في توجيه وتصويب ما لحق به من أحكام الثبات المطلق والقطع اللازم. فمثلا:

أ) عدم ضبط معنى كل من لفظة "الأصل، والدليل، والقاعدة": حيث يجمعها معنى واحد، رغـم أن الدليل أعم من الأصل والقاعدة، كما أن الأصل أعم من القاعدة؛ فالدليل إذا قصد بـه القـرآن والسنة يكون قطعيا وثابت المصدرية، في حين إذا قصد به خلافهما فالدلالة تختلف في قوتـها عـن الأولى[4] ومن المحاولات التي سعت لضبط المصطلحات محاولة حسن الترابي:« حين وضـح مـدلول "الأصول" وموفقاً بين أنواعها وهي: الأصول التي هي أمهات معاني الدين وهي قطعيات محكمـات.

(1) صوالحي يونس، إشكالية اليقين في الفكر الأصولي، مجلة التجديد، عدد15، 2004م، ص20.

(2) أبو سليمان عبد الوهاب، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، ط2، 1984م، ص457-458.

(3) الخضري، بك، أصول الفقه، بيروت، دار الفكر، ط6، 1981م، ص5.

(4) غالية أبو هدة، مرجع سابق، ص28.

وأصول الفقه في الدين، وهي تمثل مناهج تـ يلية على الواقع، وهي كسب مؤسس على قواعد خالدة ودائرة على محاور ثابتة ولكن يدخلها الرأي غير المعصوم، واعتبار الواقع غير الثابت، فتكون بـ ذلك قابلة للتغيير والتجديد ولا قطع فيها، وأضاف: ربما يجوز أن نسميها أصولاً وضعية»[1]، لأنهـا ممـا تواضع عليه الناس الـتهدين، مهتدين بالشريعة دون خلط مع مصطلح الوضعية الذي يطلق على مـا يقتصر على البشر.

وذهب مجتهدا في وضع أصول الفقه في ثلاثة أنواع:

1/ أصول البيان: وتتجلى بـا الأحكام تفسيرًا واستنباطاً.

2/ أصول التكليف: تنـزل فيها الأحكام في صورة ملزمة.

3/ الأصول المادية: تشتمل على أصول علوم اللغة والنفس والـتمع والسلوك.

والنوع الثالث هو الـال المعول عليه في عملية التجديد من حيث الإضافة والاستكمال لما لـه من علاقة مع مباحث هذا العلم نظرا لارتباطه بالواقع ومستجداته.[2]

وليس التجديد لمدلول لفظ "أصل" هو المعول عليه في هذا الـال، وإنما تجديد فهم علم أصول الفقهبثوبه التاريخي الذي لا يزال يرتديه.[3]

ب) ترادف المصطلحات: مثل الواجب والفرض، فالواجب والفرض كما يقول البيضاوي مترادفان بينما قالت الحنفية أن الواجب ما ثبت بدليل ظني والفرض ما ثبت بدليل قطعي أو العكس.[4]

ج) تداخل المصطلحات: أي أن يكون للمصطلح معانٍ أخرى أيضًا. مثال ذلك: كلمـة "العلـة والسبب".

الجمهور: يرى أنـما مترادفان، وعلى ذلك يمكن تعريف العلة أو السبب بما يعرف به الآخر.

الأحناف: يرون أن العلة معرفة وأن السبب مؤثر، وعلى ذلك تفترق العلّة عن السبب، ثم نـرى أن السبب له أيضًا تعريفات أخرى، ومن هنا تتشابك الأمور.[5] ولا يصل التخاطب ولا تتم القاعـدة: الاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع والوضع قبلهما.

---

(1) الترابي حسن، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، دار الهادي، ط1، 2000م، ص191-192.

(2) المرجع نفسه، ص203.

(3) غالية أبو هدة، مرجع سابق، ص29.

(4) جمعة علي، قضية المصطلح، مثال سيمنار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، 1991م، ص11.

(5) شهاب فارس، مرجع سابق، ص22-23.

فالتدقيق في قضية المصطلح الأصولي يمثل جانبًا مهمًا في تجديد مباحث الأصول، فالكثير مما عرف الاختلاف، بيّن التحقيق العلمي أنه اختلاف لفظي، أو لغوي مردّه إلى أسباب تتعلق بظروف ومناهج تدوينه، ومن شأن ضبط المصطلح انصراف الذهن مباشرة إلى معنى مقصود، فيكون في ذلك توفير للوقت والجهد، وتخاطب سريع.(1) ولا معنى بعد ذلك لقاعدة: لا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المعنى.

6- مجال التكامل بين **أصول الفقه والعلوم الإنسانية** في **إطار فقه الواقع:**

- عملية الاجتهاد بشروط علماء الأصول عملية مستحيلة الوجود، فلابد من إعادة النظر في الاجتهاد حقيقته ومفهومه ووسائله وأدواته بحيث يكون الاجتهاد منسجما مع مقاصد الإسلام ويتعامل مع الظواهر المستجدة.

فلابد من فقه الواقع، ففي فقهنا التقليدي درسنا الحكم وعرفنا الحاكم وهو الله، لكن المحكوم عليه الذي هو الإنسان فردًا وأسرة أو قيادة أو دولة لم يتحدث عنه الفقهاء.

ونظرا لتعامل الاجتهاد مع الواقع، ونظرا لتقدم البحث العلمي في أدواته المنهجية في دراسة الواقع وفهمه عرفت تلك الأدوات تطورا ضمن ما يعرف بالعلوم الإنسانية وعلى رأسها العلوم الاجتماعية، وهذا الأمر دعا إليه الكثير من المتهدين اليوم، وعلى رأسهم مدرسة إسلامية المعرفة.(2)

- إثبات الحكم يتطلب إثبات علته والتي بدورها تتطلب إثبات تحقق شروط اعتبارها وتحققها في الواقع وهي شروط لا تكفي مجرد الملاحظة في تحققها وإثباتها في واقع محكوم بظروف شخصية فردية واجتماعية واقتصادية وسياسية كثيرا ما تعرف التداخل والتعقيد فلابد من مناهج علمية لدراسة العلّة والكشف عنها.(3)

- وكذلك بالنسبة للأدلة التي يستدل بها على ثبوت الأحكام، فلا يمكن الاستناد إليها وتأصيل الأحكام على ضوئها إلا باستعمال مناهج البحث الاجتماعي مسحًا أو استبيانا أو إحصاءً، إذا كان الفصل أو محل الحكم له ارتباط بالمتمع في واقعة أو مقابلة، لإثبات شروط العموم، الذي تقوم عليه بعض الأدلة "كالمصلحة المرسلة" و"العرف" أو شرط الاطراد الذي يقوم عليه "العرف" ...(4)

(1) جمعة علي، قضية المصطلح، مرجع سابق، ص29.

(2) طه جابر العلواني، محاضرات ألقاها في ندوة ستراسبورغ في1988/07/21م.

(3) المدرسي محمد تقي، بيان أصول منهج البحث الاجتماعي، دار البيان، ط2، 1992م، ص469.

(4) النشار سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، 1984م، ص359-364.

- بيان درجة القطعية أو الظنية والاحتمال في حصول المصالح والمفاسد وتحققهما لقيام سد الذريعة أو فتحها وغيرها من الأصول المصلحية التي يقتضي الاجتهاد على ضوئها الاستناد إلى أدوات البحـث الاجتماعي في تقرير المصالح والمفاسد.[1]

- توظيف علم النفس في تقدير ضبط ما له علاقة بثبوت "الأهلية" للمكلف حتى يثبت وجوب التزامـه وامتثاله للأحكام الشرعية، وهذا لما تعرفه هذه العلوم من أدوات علمية تقيس قدرات الإنسان العقليـة والسلوكية حتى تثبت سلامة وكمال الأهلية إذا ما ثبت حصول الموانع والتي حدد أكثرهـا الفقهـاء بأمراض تصيب العقل.[2]

7- **الربط بين الأصول والفقه**: التأصيل في العمل الفقهي يعتبر في عمومه بعدًا غائبـا في الأعمـال الفقهية المتأخرة فغالب ما يظهر من الفتاوى والاجتهادات المعاصرة أحكام مجردة.

ومن أسباب الطلاق بين الفقه والأصول:

1/ اتجاه المتكلمين الذي لم يهتم بالتنظير للأصول بربطها بالفروع، فأحدث بـذلك سـنة سمحـت للأصولي أن يستغني في عمله عن الفقه، فغلب على بحثه الطابع النظري التجريدي.

2/ التقليد المذهبي لا يخدم فكرة التآخي بين العلمين، لأنّ المعوّل عليه قبول الحكم من غير الحاجة إلى السؤال عن دليله وأصله.[3]

8- **الاستفادة من بحوث علم الدلالة "Sémantique"**:[4] فالقواعد اللغوية التي وجدت بدايتـها في علم أصول الفقه. لم تتطور مقارنة بما بلغته علوم اللغة في الغرب، فالاستفادة من علم الدلالة من شأنه أن يساعد على تحليل مفاهيم الألفاظ في أدلة التشريع النصية لغرض تنـزيلها على الواقع مـن حيـث إعادة النظر في ضبط درجة معانيها، وبالتالي تجديد إعمالها وهذا من شأنه تيسير تحصيل علم الأصول من جهة وفتح أبواب لفهم أوسع ولتنـزيل سليم للمصادر النّصية، التي تزخر بمعاني غير متناهية رغـم محدودية اللفظ.[5]

9- **الإضافة والاستكمال لمباحث الأصول الجزئية**: الدعوة لاستكمال هذا العلم دعا إليهـا أهـل الخبرة نتيجة طول الممارسة الاجتهادية في العصور والمتأخرة، لما صنفوه ضمن العلوم التي "نضجت"

---

(1) الرسيوني أحمد، الاجتهاد- النص – الواقع – المصلحة، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص72.

(2) غالية أبو هدة، مرجع سابق، ص40-42.

(3) المرجع نفسه، ص37-39.

(4) سمير حجازي، المتقن، معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة، دار الراتب الجامعية، بيروت، ص189.

(5) غالية أبو هدة، مرجع سابق، ص53.

بمعنى اكتملت ولكنها "لم تحترق" بمعنى أنها لم تبلغ في نضجها النهاية.

10- **الاهتمام بالمقاصد:** وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها، فكثير من المزالق في الاجتهادات الفقهية المعاصرة مردها إلى أن علم الأصول التقليدي خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده.[1]

ومن باب التجديد تنقية أصول الفقه من:

1/ مباحث عناصر التفكير الفلسفي المعقدة التي لا تخدم هذا العلم، بعدم التقيد بها، والعودة به إلى صفائه باعتباره يشمل قواعد التعامل مع نص اللغة العربية في الكتاب والسّنّة، وعلى المعاصرين عند التدوين أن يتجنبوا ربط المباني الأصولية بالمسائل الفلسفية.

2/ قواعد بعض الفترات التاريخية التي انبثقت عن الصراع بين الفرق الإسلامية، والفقيه والسلطان، تحت ما يعرف بعلم الكلام.[2]

3/ المسائل التي تعد من نوافل القول في علم الأصول كمسائل اللغات أهي اصطلاح أم توقيف؟ والإباحة أهي تكليف أم لا؟ ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبدا بشرع قبل بعثته؟ وعربية القرآن؟ مما جعله في العصور المتأخرة ميدانا للجدل والمناظرة.[3]

ولابد من الإقرار في نهاية المطاف بصعوبة التجديد في علم أصول الفقه وذلك لما يلي:

أ/ أن الدرس الأصولي بعد مرحلة نضجه وتطوره انفصل عن واقع الحياة، وتأثر بالمنطق الصوري، وخاض في قضايا جدلية، وطغت عليه المباحث الشكلية، وأصبح هم الدارس لهذا المنهج أن يلم بالنصوص، وإذا لم يكتسب قدرة على الاجتهاد.

ب/ الدراسات الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديدا باستثناء ما قام به الشاطبي، والدراسات المعاصرة على جدواها قدمت مادة يمكن توافرها في الكتب القديمة، فهي في الأغلب صياغات جديدة لآراء قديمة.

ج/ أغلب البحوث المعاصرة، لا تعدو أن تكون نظرات جزئية، يغلب عليها البطء مقارنة بالبحث الفقهي الذي يعرف شدة اهتمام الباحثين وكثرة التشجيع بالإقبال عليه نظرا لما تعرفه المستجدات من حاجة إلى إمدادها بالأحكام الفقهية.

---

[1] عبد المجيد النجار، فقه التدين فهمًا وتنزيلاً منشورات قرطبة، ط3، 2006م، ص54.

[2] طه جابر، مناهج التجديد، إسلامية المعرفة فكرة ومشروعًا، دار الفكر، ط1، 2000م، ص124، 127 .

[3] محمد الدسوقي، مرجع سابق، ص112.

المطلب الرابع: ضرورة التجديد.

قراءة التراث الفقهي بتمعن تكشف عن قصور كبير في رصيدنا الفقهي إذا طالبناه للوفاء بواقعنا المتجدد، فعلى ما فيه من ذخائر شاهدة على رقيه البعيد، وعلى ما فيه من باقيات صالحات لهذا الزمن، فإنه كان استجابة للبيئة التي نشأ فيها، وتنزل عليها من أصول الشرع. وقد حدثت منذئذ تحولات مادية وثقافية كبيرة، بل طفرة كانت نتاج الهجمة الأجنبية الغربية، وبالتالي ظهرت مجالات واسعة لا يشملها الفقه التقليدي[1]، مما يجعل التجديد أكثر من ضرورة تجسيدا لمبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وتنبع ضرورة التجديد من النواحي الآتية:

1- غياب الطريقة أو الوسيلة العملية لاستحقاق صفة "**المجتهد**"، وهو ما يؤكده الواقع التاريخي الذي لم يثبت فيه أن فردا من الأفراد، اعترف له معاصروه بهذه الصفة، وبعد تشكل المذاهب انحصر الاعتراف بالاجتهاد فيمن نسبت إليهم هذه المذاهب، وإذا أثير الاجتهاد الجزئي والخاص، فإن إثارته كانت نظرية بعيدة عن الواقع فمن ناحية لم يعترف بالاجتهاد لغير "الفقيه" بدلالته الاصطلاحية، ومن ناحية ثانية، لم يحدثنا التاريخ على طول قرونه المتعاقبة عن مجتهد خاص في مجال فقهي، مما أدى إلى تركيز الفقه على العلاقات بين الأفراد وإغفال تنظيم الدولة ومؤسساتها وعلاقتها بالأفراد. الأمر الذي كان له الأثر السلبي في مواكبة ما يعرض للناس من نوازل.[2]

2- أن حرية الكتابة في الفقه والإدلاء بالرأي في قضاياه، أمر واقع ولا أحد يستطيع تغيير هذا الواقع، حدث هذا منذ القرن الأول من حياة الإسلام، واليوم يبدو التحجير على الكتابة أكثر صعوبة، والواقع الذي نعيشه شاهد على ذلك، والكتابات والفتاوى التي تنادي باختصاص "العلماء" وحدهم ببيان أحكام الشريعة ليس لها أدنى أثر في أفكار الناس وسلوكهم.

ففكرة "المجتهد" المدعى اختصاصه بفهم النصوص وتفسيرها، فكرة نظرية أقرب إلى الافتراض منها إلى الواقع المعيشي، فهل يمكن اليوم وعلى امتداد الوطن الإسلامي الاعتراف بمجتهد واحد مع الالتزام بآثار هذا الاعتراف وعدم مخالفته ما دام الأمر محصورا بين الاجتهاد والتقليد ولا واسطة بينهما[3]، ومن المؤكد وجود جرأة في التصدي للحديث عن الشريعة وبيان أحكامها، وعدد غير قليل

---

(1) حسن الترابي، قضايا التجديد، مرجع سابق، ص19.

(2) أحمد الخمليش، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، المؤتمر الثالث عشر التجديد في الفكر الإسلامي ماي 2001م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر.

(3) أحمد الخمليش، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، مرجع سابق.

تصدق عليه كلمة الشافعي ﷺ: «وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله».[1]

وتحقيق مبدأ التجديد في الفكر الفقهي تبتدئ من:

- الاستغناء عن إنفاق الجهد والوقت في مناقشة شروط الاجتهاد وطرقه وأنواعه ما دام ذلك لا يوصل إى نتائج قابلة للتطبيق في الحياة العملية، والعمل على ضبط تلك الشروط بما يتناسب مع الواقع.

- الترفع عن الجدل الذي لا ينتهي إلى طائل حول من يحق له الحديث من الشريعة وأحكامها؟

- تجاوز الحديث النظري والمناقشات المستفيضة عن مقاصد الشريعة وتقسيماتها إلى التطبيق العملي لهذه المقاصد على أنظمة المجتمع المعيشة، والعلاقات بين أفراده.

- توجيه كامل العناية إلى القراءة المتعمقة لنصوص الشريعة، والانطلاق منها إلى صياغة الأحكام التي يحتاج المجتمع إليها، ليس فقط في القضايا أو الحالات الجديدة التي لم يسبق الفقه تناولها، وإنما كذلك في الموضوعات التي ناقشها الفقه بتفصيل، غير أن كثيرا من الأحكام التي قررها أصبحت غير مسايرة للواقع الاجتماعي المتطور، مثل تنظيم القضاء وموارد الخزينة العامة، ووسائل الإثبات، والشركات وعقود العمل، والكراء، والنقل.[2]

3- حصر استخلاص الأحكام من النصوص في المنطوق والمفهوم والقياس، مع تفسير علّة الحكم بالأمارة ألحاقا بالفقه ضررًا مزدوجًا:

أ/ القصور وعدم القدرة على استيعاب مرافق التنظيم الاجتماعي الجديد، والتي لا تتوقف عن التنوع والاتساع مادامت على الأرض حياة.

ب/ عدم مسايرة التطور لملابسات العلاقات الاجتماعية التي تؤثر على آثار الأحكام أو مآلات الأفعال بعبارة الأصوليين؛ لأن الأمارة لا تتأثر بمآل الفعل، وهو ما أدى إلى شبه تعطيل لمبدأ "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا"، والعيب قطعًا ليس في النصوص، وإنما في تحديد الوسائل التي استعملت لتفسيرها وباستنباط الأحكام منها. والمهم ليس من يساهم في إنتاج الفقه، وإنما طرق هذا الإنتاج، فلكي ينمو الفكر الفقهي ويستجيب لكل حاجات المجتمع، يتعين أن يتناول بالتحليل والاستنتاج كل

---

(1) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص41.

(2) أحمد الخميلش، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، مرجع سابق.

نصوص الشريعة سواء كان استخلاص الأحكام منها يقوم على الفهم اللغوي، أو التجربة، أو مراعاة مآل الفعل، أو العقل[1]، ويشترط لتحقيق ذلك:

- المتخصصون في الدراسات الأصولية والفقهية بمفهومها المتداول.
- المتخصصون في الفروع المعرفية التي تزداد تنوعا واتساعا في المجتمع الحديث.
- جميع المكلفين المؤمنين بشريعة الله؛ لأن الكليات تتعلق بمعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها يقول الشاطبي: «فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، أمّا النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه».[2]

4- صعوبة الفصل بين إبداء الرأي في تفسير النص الشرعي وبين التطبيق الواجب لهذا النص ولا يمكن تجاوز هذه الصعوبة إلا بأمرين:

أ/ بالنسبة للتفسير الفقهي للنص يجب أن يتاح لكل قادر عليه بتخصصه أو تجربته أو رجاحة عقله بما يتطلبه ذلك، ففهم الشريعة إنما يصقل بتعدد التحليلات والمنافسة في البحث عن مستندات ومبررات الرأي، الذي يدلى به كل واحد من المتنافسين، وبذلك يكون تعدد الآراء غنى للشريعة وتجديدًا للفقه.

ب/ أما بالنسبة للتطبيق، فيسند إلى تقرير الأمة التي توازن بين الآراء المختلفة لتنتقي منها ما تراه أقوى سندًا أو أكثر ملائمة فيما يعرض من النوازل. ويمكن أن تتراجع عن الرأي الذي أخذ به متى برزت عيوب في التطبيق أو تغيرت الظروف والملابسات، وبذاك تكتسب الأحكام الشرعية القدرة على الحركة والتطور.[3]

5- الانطلاق من تصور أن الصلاح قد انتهى مع السابقين ولم يبق في الزمن الذي نعيش فيه إلا التفسخ وضعف الإيمان، مقولة فيها الكثير من التجني والمبالغة، فالصلاح مرتبط باحترام سنن الله تعالى، ولا معنى لحصره في عصر أو مصر.

6- الاستمرار في الوضعية الحالية لسير حركة التشريع وفتاوى التحليل والتحريم لن يؤدي إلى تجديد الفقه، ولا إلى تطبيق الشريعة، ويسهم فقط في إضعاف التماسك الاجتماعي وتجميد خطوات البناء والتقدم.[4]

(1) أحمد الخميلش، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، مرجع سابق.
(2) الشاطبي، مصدر سابق، 238/1.
(3) أحمد الخمليش، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، مرجع سابق.
(4) المرجع نفسه.

7- أن منهج الأحكام الإسلامية فقهًا هو طرائق البيان، وتشريعا هو صور التكليف، وعلوما هو مادة الصياغة، لابد أن يتجدد اليوم، مؤسسا على نصوص الشريعة التي تدل على المناهج في كل ذلك، ثم مهتديا بالتراث الأصولي الإسلامي، يلقي عليه تاريخ حيثياته وآثاره النظرية والظرفية نورا يهـدي إلى تقدير حكيم لمدى قيمته، ثم مستأنسا بالعلوم المنهجية الإنسانية التي توضح مسالك التعقـل الـرد وأدوات التعلم التجريبي الاجتماعي والطبيعي، وخاصة بمناهج الفقه والتشريع الوضعي على ضوء من مقارنة أصول هذه العلوم ومسلماتا وأهدافها وآثارها إلى قيم الإسلام وسننه.[1]

8- علينا ان نتجاوز فكرة "**المعلم الأول**" المرتبطة بصورة سبقّية مترسخة تضـع القـراء في صـف التلاميذ، وهذا ما عهدناه في الكتب التقليدية التي لا تفتأ تردد عبارات "تنبه، افهم، اعلم..." بصـيغ الأمر بطريقة منعت أجيالاً من التلاميذ القصر العالة على غيرهم دائما. لقد تم جعل الفعل الفقهـي أشبه بـ"متون" و"منظومات" مما ساهم في تبلد الأذهان وقصور الفهم، وصرنا كائنات تحفظ وتسلم بالمحفوظ، مما غيب الوعي التجديدي النقدي والتجاوزي وكأننا في ثقافة الهزيمة لا ثقافـة الحكمـة، وثقافة التقليد لا الاجتهاد والتجديد.[2]

---

(1) حسن الترابي، قضايا التجديد، مرجع سابق، ص221.

(2) معز عبد اللطيف الخطيب، أصول الفقه وجدلية العلاقة بين نصي الوحي والفقيه، مجلة المسلم المعاصر، عدد: 101، السنة26، ديسمبر2001م، ص161.

الباب الثاني:

أصول الإفتاء في النوازل وتطبيقاتها

وفيه :

الفصل الأول:

ضوابط التصدي للنوازل.

الفصل الثاني:

تطبيقات فقهية حول النوازل المعاصرة.

الـفـصل الأول:

ضوابط التصدي للنوازل.

في الفصل السابق لم يكن المقصود، التأريخ لأطوار الاجتهاد، إنما كان القصد بيـان منـاهج العلماء في التصدي للنوازل قديما وحديثا تأصيلاً وتطبيقًا، مع تسجيل أهم الملاحظات علـى تلـك المناهج في مواكبتها لنوازل كل مرحلة، قصد استثمار ذلك كله في الكشف عن ضـوابط تحتاجهـا النوازل المعاصرة على كثرتا، وصعوبتها من جهة، وتعدد مناهج التصدي لها من جهة أخـرى، ممـا يجعل البحث عن ضوابط أكثر من ضرورة.

ويأتي هذا الفصل في مباحثه الثلاث ليفصح عن مقاربة أصولية تبرز تلك الضـوابط، إفتـاءً واستنباطا وتنزيلا.

المبحث الأول: ضوابط الإفتاء في النوازل.

المبحث الثاني: ضوابط طرق الاستنبـاط.

المبحث الثالث: ضوابط مراعاة سياق تنزيل الأحكام.

المبحـــــث الأول: ضــوابــط الإفتاء في النـــوازل

للإفتاء مكانة عظيمة، ومنزلة كبيرة تجليها نصوص الشرع الشريف، فأي شرف أن يقوم المفتي بأمر هو في الأصل يصدر عن رب العالمين، وباعتبار التبليغ يصدر عن سيد الخلق أجمعين، ولذا شبهه القرافي المفتي بالترجمان عن مراد الله تعالى، وجعله ابن قيم الجوزية بمنزلة الوزير الموقع عن الملك قال: «إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره وهو أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات».[1]

وقد أثرنا استخدام مصطلح "الإفتاء" بدلاً من مصطلح الاجتهاد، لأنّ الإفتاء مقصور على معرفة حكم الواقعة التي يسأل عنها المفتي أو الفقيه.[2]

فهو أليق وأنسب لمعرفة حكم النوازل، لأنها وقائع حدثت بينما الاجتهاد هو: استنباط الأحكام الشرعية سواءً كان سؤال في شأنها أم لا.

وسنتعرض في هذا المبحث لـ:

- الضوابط التي تتعلق بمؤهلات المفتي في النوازل.
- الضوابط التي تتعلق بمراحل الإفتاء في النوازل.
- الضوابط التي تتعلق بمجال الإفتاء.

المطلب الأول: ضوابط تتعلق بمؤهلات المفتي في النّوازل

أمام كثرة الوقائع وتشعبها وحاجة الناس الملحة لمعرفة حكم الشرع فيها، تعجل بعض المتعلمين للإفتاء وتصدروا لإجابة المستفتين في قضايا كثيرة، بعضها تقليدي منصوص عليه في كتب الفقهاء، وبعضها جديد لا نص فيه، وفيه اضطربت الآراء، وتصادمت الفتاوى، واستساغ بعضهم التجرؤ على الإفتاء بآرائهم غير المدروسة ولا المؤصلة، وبعض هؤلاء لا علاقة له بالعلم الشرعي، والبعض الآخر وإن تخرج من الجامعات ذات الصبغة الشرعية تخرج كموظف، قل أن تجد فيهم نوابغ ومجددين، أو أصحاب نظر ثاقب وتعمق وتأمل في حصاد الماضي، ومتطلبات العصر.

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، مصدر سابق9/1.

(2) القرافي، الفروق، مصدر سابق، 53/4. وأبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص319.

وأمام هذه الظاهرة، أو بالأحرى "**سوق الفتوى**" اختلط الأمر على الناس، وتحيروا والأخطر من ذلك تبوأ البعض مكانة الإفتاء فجاء بالعجب، ولطخ صورة الإسلام وأمته، واستعدى الأمم عليها بفتاوى ضالة.

من أجل ذلك كان من الضروري العودة للشريعة لمعرفة ضوابط تحدد من هو أهل للإفتاء، لتحصيلها لمن أراد أن يتصدى للإفتاء في قضايا العصر ونوازله.

الضابط الأول: في **تعريف** المفتي في **النّوازل:**

المفتي لغةً: اسم فاعل أفتى، فمن أفتى مرة فهو مفتٍ، ولكنه يحمل في العرف الشرعي بمعنى أخص.[1]

اصطلاحا: فهذا الاسم موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعلم جُمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه، وكذلك السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها، فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم، ومن استحقه أفتى فيما استفتي فيه.[2]

وإذا كانت النوازل يراد بها الأمر الذي وقع وحل، وعرض على المفتي ليبين حكم الإسلام فيه، فإن فقه النوازل هو فقه الفتوى؛ وفقه الفتوى هو من أنواع ما يقوم به الفقيه.

والمتأمل يجد أنه على الرغم مما بين الفقه والإفتاء والقضاء من علاقة قوية إلا أنّ:

1- **الفقيه**: يستنبط أحكام الله تعالى تبعًا للدور التعليمي أو التأليفي، الذي يتبع عادة الأبواب فيبين مسائلها، وقد يشرح مستندات ما يقرره من أحكام، دون نظر إلى الواقع الذي تحدث فيه تطبيقات تلك المسائل المعروضة.

2- **المفتي**: فهو من يجيب عن الأسئلة التي تعرض عليه في مختلف أمور الحياة فردية أو أسرية أو اجتماعية، فيعطي الحكم منزلا على الواقع، وليس مجرد افتراض بل هو مبني على الواقع ومرتبط به.[3]

والفرق بين الفقيه والمفتي أن الأول لا يرتبط في تقريره للأحكام بالظرف الزماني والمكاني وما شابه بينما الثاني يدقق في الواقعة ويراعى موجبات تغير الفتوى وحسن تنزيلها على الواقع.

---

(1) لسان العرب، مادة فتي، 148/15

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص269.

(3) يوسف القرضاوي، موجبات تغير الفتوى في عصرنا، أعمال المؤتمر العالمي منهجية الإفتاء في عالم مفتوح الواقع الماثل. والأمل المرتجى، الكويت 26-27 ماي 2007م، ص2

3- **القاضي**: فإنه يتدخل لتغيير الواقع ويلزم أطراف الـ اع بما عليه حكم الله تعالى.

وقد تتشابك تلك الوظائف بعضها مع بعض فيقوم القاضي بدور الفقيه أو المفـتي، ويقـوم الفقيه بدور المفتي، إلا أنه سيظل هناك فرق بين تلك المعاني ووظائف القائمين عليها، ويمكن تلخيص ما سبق فيما يلي:[(1)]

مثال: الفقيه يقول: إن الخمر حرام لقوله تعالى: ﴿ ... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِـرُ وَالأَنصَـابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...﴾.[(2)]

والمفتي يقول للمضطر بعد أن عرف حاله وطبق القاعدة الشرعية بوجوب ارتكـاب أخـف الضررين ودفع أشد المفسدتين: « اشرب الخمر مع حرمتها حتى لا تلك».

والقاضي يقيم الحد على من شرب الخمر، ولا يقيمه على المضطر ويحكم بإراقة الخمر... إلخ.

وبعبارة أخرى، فإن عمل المفتي والقاضي تطبيقي وعمل الفقيه تأصيل لقاعدة أو تفريع علـى أصل مقرر. مع فارق وهو أن الفتوى لا يرتبط بـا إلزام بخلاف حكم القاضي.

وحاصل القول فإن المفتي: «**هو العالم بالأحكام الشرعية وبالقضايا والحوادث، والذي رزق من العلم والقدرة على ما يستطيع به استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها وتـ يلها على الوقـائع والقضايا الحادثة**».[(3)]

ونستنتج من ذلك:

1- أن المفتي هو كل من تتوفر فيه مؤهلات الإفتاء في قضية معينة أو مجموع قضايا.

2- لا يشترط في المفتي أن يكون قادرا على الإفتاء في كل القضايا، فيجوز أن يكون مختصًا في نمـط من الواقعات تبعًا لجواز تجزؤ الاجتهاد.

3- المفتي قد يكون فردًا أو هيئة أو مجمعًا تبعًا لموضوع النّازلة.

4- المفتي يحرص في إصدار الفتاوى على مراعاة واقع النازلة، وحسن تـ يلها وفق منهجيـة تصـلح للتصدي للنوازل المعاصرة.

---

(1) علي جمعة تغير الفتوى لتغير جملها الأربع، أعمال المؤتمر العالمي: منهجية الإفتاء، مرجع سابق، ص8.

(2) سورة المائدة، من الآية90.

(3) مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة 17 الأردن يونيو2006م، قـرار رقـم: 153 (17/2).

الضابط الثاني: شـروط المفتـي.

الفتوى منصب عالي القدر، بعيد الخطر، عميق الأثر في حياة النـاس، وهـذا يقتضـي أن من يتصدى للفتوى في الأحكام أن يكون لديه الأهلية في العلم والفهـم والإدراك، قـال تعـالى: ﴿ ...هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ وَالذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنمَا يَتذَكَرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾[1]، وقـال تعـالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أنَهُ لاَ إِلَـهَ إلا هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْـطِ لاَ إِلَـهَ إلا هُـوَ الْعَزِيـزُ الْحَكِيمُ ﴾[2].

عن ابن عمر ﵁ قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله لا يقبض العِلمَ انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رُءوسا جهالاً فسئلوا فـأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا »[3].

قال إمام الحرمين: « المفتي مناط الأحكام، وهو ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال، ولم ينكر واحد، ولو سبق إلى إنكاره من اعتبار به اثم في دينه، وكيف والصـحابة﵃ كـانوا يفتـون فيتبعون، ويقضون فينفذوه، وكذلك من لدن عصرهم إلى زماننا هذا»[4].

وليكون المفتي أهلاً يجب أن تتوافر فيه شروط كثيرة، يمكن أن نجملها فيما يلي:

1- الإسلام:

الإسلام شرط في المفتي، لأنه يخبر عن حكم الله تعالى، ويبلغ شرع الله تعالى، ويطبق أحكامه على الوقائع والأحداث، فلابد أن يكون مؤمنا بالله وبرسوله محمد ﷺ وبشرع الله الذي بلغه رسوله الكريم ﷺ، لأنّ صحة الإيمان شرط في كل عبادة، وشرط في الاجتهاد.[5]

وعليه فمن كان عالما بأحكام الإسلام وليس بمسلم كالمستشرقين أو الملاحدة العلمانيين فـلا يقبل اجتهاده وفتياه، وإن تطفل على هذا الباب، وادعى فتح باب الاجتهاد لكل من ملك آلته وتمتع بأهليته.

ولا ننكر وجود باحثين ومستشرقين لهم باع في العلوم الشرعية، قدموا دراسـات في شـتى نواحي الإسلام، ولكن الفتوى إخبار عن الله تعالى فلا ثقة بمن لا يؤمن بـالله أصـلاً، وإن ادعـى

---

(1) الزمر، من الآية9.

(2) آل عمران، من الآية18.

(3) البخاري، رقم: 100، مسلم رقم: 2673.

(4) إمام الحرمين، البرهان، مصدر سابق، 1330/1.

(5) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د.موفق عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407، ص85-86.

الموضوعية وحرية البحث، فتبقى بحوثهم ودراساتهم محل نظر ودراسة وإطلاع، لا محل تطبيق، فـلا يستفتى ولا تقبل فتوى غير المسلم، إذ من المقرر أن مجال الدين هو العلوم الاجتماعيـة والإنسـانية وهناك فوارق بين التصور الإسلامي والغربي لله تعالى والإنسان والكون، بخلاف ميـادين البحـث الأخرى التي تخضع لمبدأ السنن الإلهية في الكون.

2- البلوغ والعقل:

فأقل درجات العقل المعتبرة يكون بالبلوغ لذلك كان اشتراط البلوغ، لأنّ غير البالغ لا يصح نظره لعدم اكتمال قواه العقلية، ذكر الإمام الجويني:«أن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد وتيسر عليـه دَرْكُ الأحكام، فلا ثقة بنظره وطلبه، فالبالغ هو الذي يعتد بقوله»[1].

والمراد باشتراط العقل في المفتي: أن يكون سليم الإدراك خالياً عما يعتبر عيباً فيـه كـالجنون والعته والسفه.[2]

وهناك من لم يشترط في المفتي سنًا معينة لأنّ الفتوى بنظره لا ترتبط بالسـن، إنمـا تـرتبط بالمقدرة العلمية فلا مانع من أن يفتي في أي مرحلة من حياته.

وقد رفض الدكتور "وهبة الزحيلي" هذا وأكد أن ضوابط الكفاءة العلمية الفقهيـة تحتـاج إلى سنوات طويلة من الدراسة المتخصصة، ولذلك فمن الضروري أن لا تقل سن الذي يفتي عـن أربعـين سنة، وارتكز في ذلك على تغير الزمان واختلاف أنماط الدراسة، مما قضى بوجود مراحل ومناهج دراسية معينة يجب أن يجتازها طالب العلم، وهذه تحتاج إلى سنوات طويلة ينضج خلالهـا فكـره، وتصـقلُ السنوات قريحته، فيصبح بصيرا بعادات الناس وأعرافهم، ويكون جديرا بثقة الناس.[3]

ولا شك أن اكتمال العقل وصحته شرط في التكليف فضلا على أن يكون شرطا في الإفتـاء مما يوجب التأكد من سلامته وصحته، فهناك من هو مصاب بأمراض عقلية ونفسية لا يـدركها إلاّ الأطباء ولها تأثير على أحكام الشخص، وإذا كانت التشريعات الحديثة تشترط امتحان يعتمد علـى مقابلة نفسية تقنية لمعرفة مدى أهلية الشخص لتولي وظيفة ما، فمن باب أولى مراعاة الأمـر فـيمن يتولى الإفتاء. كما أن اشتراط السن في الإفتاء يمكن إخضاعه لطبيعة مواضيع الفتاوى فهناك فتـاوى تتعلق بقضايا تخضع أساسًا للمقدرة العلمية كالمعاملات البنكية، والقضايا الطبية فهذه يمكن التساهل

---

(1) الجويني، البرهان، مصدر سابق، 1330/2.

(2) د -توانا- سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، دار الكتب الحديثة، مصر، ص163.

(3) حسين محمد الملاح، الفتوى، مرجع سابق، ص581.

في عدم بلوغ سن الأربعين، بينما القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية وكل ما يتعلق بما يسـمى بفتاوى الأمـة، فلابد من إخضاعها لمثل هذا الشرط، لأن مجـال العلم وحده غـير كـاف فيهـا لوحده، بل تحتاج للخبرة ومعرفة مآلات الأفعال، وإدراك المصالح والمفاسد.

3- العِلم:

الناظر لشرط العلم، يرى أن العلماء تشددوا في شرط العلم، واشترطوا في المفتي أن يبلغ درجة الاجتهاد، فقالوا: «أما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد، وكان يحفظ أقوال المجتهد، فلا يحل له أن يفـتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظ من أقوال الفقهاء، وفتواه ليست بفتوى، بل هي نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي».[1]

وقد ذكر "الجويني" ما ملخصه قوله: «وعبروا عن جملة ذلك بأن المفتي من يسـتقل بمعرفـة أحكام الشريعة نصا واستنباطا، فقولهم نصا يشير إلى معرفة اللغة، والتفسـير، والحـديث، وقـولهم استنباطا يشير إلى معرفة الأصول، والأقيسة، وطرقها، وفقه النفس».

وأما الحديث الشريف فيكتفى فيه بالتقليد، وتيسير الوصول إلى دركـه، بمراجعـة الكتـب المرتبة المهذبة، ومعرفة الأصول لأئمته، وفقه النفس هو الدستور، والفقه لابد فهو المسـتند، ولكـن لا يشترط أن يكون جميع الأحكام على ذهنه في حالة واحدة، ولكن إذا تمكن مـن دركـه فهـو كافٍ.[2]

وإذا أردنا أن نحدد ضابط العلم للإفتاء في نوازل العصر، فمما يجب لفت النظر إليه هـو أن معظم قضاياه جديدة لا يفي الفقه الموروث بالتصدي لها، ولا يمكن في كل الأحوال التخـريج لهـا لاختلاف السياق، ولذلك فإن المعارف الشرعية الواجب تحصيلها تتمثل فيما يلي:

- **معرفة كتاب الله تعالى:**، ولا يكتفي بمعرفة ما يسمى بـ 500 آية المتعلقـة بالأحكـام، فـالقرآن بمجموعه مصدر للفتوى، ولابد من اكتساب المهارة في منهج التعامل مع كتاب الله تعالى، بشـكل يجعل المفتي قادرا على الوصول إلى الدليل الجزئي في المسألة دون غفلة أو تجاوز للكليات أو التـدليل الكلي أو تعارض بين الكلي والجزئي.
- **معرفة سنة الرسول ﷺ الصحيحة:** في إطار القرآن الكريم، مع معرفـة سـبب ورود الحـديث، القدرة على التمييز بين تصرفات الرسول ﷺ بالقضـاء، والفتيـا، والإمامـة لاخـتلاف سـياق

[1] ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 289/6. وابن عابدين رد المختار، مرجع سابق، 47/1.
[2] الجويني، البرهان، مصدر سابق، 1330/2.

كل مقام.[1]

- **معرفة أصول الفقه**: معرفة نظرية وتطبيقية، فهي عبارة عن قواعد لاستنباط الأحكام، فليس المراد بالمعرفة هو حفظ هذه القواعد بل القدرة والمهارة في ممارستها.
- **معرفة مقاصد الشريعة والقواعد الفقهية، وأسباب الاختلاف:** فمقاصد الشرع هـي الكليـات القرآنية التي لا ينبغي أن تغيب عن أذهان الفقهاء فرادى أو مجتمعين، والقواعد الفقهية تشكل موارد أساسية لا يستغنى عنها لتحقيق مهارة الاستنباط، والمفتي عليه أن يحدد القواعد التي يستطيع الاستفادة منها لمعالجة النوازل المطروحة عليه، فهناك العديد من القواعد تركها الأقدمون لمن بعـدهم دون أن يفرعوا عليها لعدم الحاجة إليها، إضافة إلى خوفهم وحذرهم الشديد من أن يستغلها فقهاء السـلطان لإضفاء الشرعية على ما يريده السلاطين فيحصرها الفقهاء في جزئيات محدودة.[2]
- **معرفة السوابق الفقهية:** الفقه الموروث ارتبط أغلبه بالواقع التاريخي الذي أنتج فيه، وصار جـزءا من ذلك الواقع التاريخي نوعيا، ولذلك فلابد من اعتباره سوابق فقهية يتم النظر فيها، فهـي كفيلـة بمساعدة الفقيه المعاصر على تلبية احتياجات عصره الفقهية فتثري قدرات المفـتي وملكتـه، وتريـه جوانب قد لا تظهر له بغير ذلك، ولكن لا ليأخذ الفتوى حرفيا منها فيقع في خطأ القيـاس علـى الثابت بالقياس أو الاجتهاد، بل ليأخذ تلك الدروس المشار إليها ثم يتجاوزه إلى الأصول ليأخذ مـن حيث أخذ السابقون.[3]

ولقد ترك الأئمة السابقون لنا قاعدة فقهية ذهبية تعزز هذا الاتجاه وتثريه، وهي قاعـدة « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان ... ».[4]

- **معرفة البحوث والقرارات المتعلقة بالنوازل المعاصرة:** فالمجامع الفقهية ومجالس الإفتاء والجامعات الإسلامية ومراكز البحث في قضايا فقهية معاصرة، إضافة إلى ما يتم إصـداره في المجـلات المحليـة المحكمة، وكتب الفتاوى المعاصرة فمثل هذه الأعمال لابد أن تكون محل علم وإطلاع من طرف من يتصدر للإفتاء أو على الأقل معرفة البحوث المتعلقة بالنازلة محل البحث.

---

(1) طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عـدد4، 5 جـوان2004م، ص95.

(2) طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات، مرجع سابق، ص100.

(3) المرجع نفسه، ص79.

(4) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983م، ص173.

• **معرفة أصول الخطاب الوارد باللغة العربية:** ودلالات البيان العربي من عبارة وإشارة واقتضاء فهم النصوص فهما صحيحا فيما له صلة بالفتوى، فمن لا يعرف ذلك لا يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، لأنا في الذروة العليا من مراتب الإعجاز، فلابد للمفتي معرفة القدر الـذي يتعلـق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه ولا يشترط أن يكـون من أئمة اللغة ويعرف دقائق التوسع الذي أحدث في هذا العلم.[1]

وأهم ما يحقق هذا الشرط:

أ/ امتلاك عربية القرآن الفصيحة من خلال قراءة تدبر وتفكر طويلـة مسـتمرة ومتكـررة تجعل المفتي على اتصال مع مجموع كلماته المفتاحية وملما ولو بالحدس بأصـول المعـاني والمقاصـد القرآنية.

ب/ الإطلاع الدؤوب على مختلف الدراسات اللسانية الحديثة من صوتيات وعلم أصـوات ونحت ونحو ودلاليات وسمياء وأسلوبيات وشعريات مما يكسب المفتي شهودا وشهادة دراية تمكنه من استخلاص عصارة ما تقدمه له علوم عصره من نظريات ومدارس ومنهجيات وطرق أدوات بحثيـة بحيث يستطيع اختيار ما يناسب منها لدراسة النص القرآني الخاص والمتغير جدًا.[2]

وعموما فإن ضابط العلم، لا يجب أن يغالى فيه إلى درجة التعجيز، بشروط مـن المسـتحيل تحصيلها، في عصر يغلب عليه المعرفة التخصيصية، لتشعب القضايا ودقتها، فأصبحنا نتكلم عن مفتي في القضايا البنكية، ومفتي في القضايا الاقتصادية، وآخر في القضايا الطبية، والعلماء أجـازوا تجـزؤ الاجتهاد، يقول "الرازي": «الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن»[3]، وقال "ابـن دقيق العبد": «هو المختار، لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمآخـذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد»[4].

• **منع المفتي الجاهل وتضمينه ما يتلف بفتواه:** قال "أبو الفرج ابن الجوزي" عن المفـتين الجهلـة: «ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمـنـزلة من يدل الركب وليس له علم بـالطريق،

---

(1) الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، 351/2.

(2) محمد نبيل الخياط، علوم اللسان والإنسان في خدمة القرآن، مجلة الثقافة الإسلامية، مجلة فصلية تصدرها المستشـارية الثقافيـة الإيرانية، دمشق، عدد96 تشرين الأول، 2004م، ص128.

(3) الرازي، المحصول، مصدر سابق، 37/3 .

(4) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 290/6.

وبمثابة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمثابة من لا معرفة له بالطب وهو يطبب الناس، بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم».[1]

وقد ضمن العلماء المفتي غير المجتهد إن انتصب، أي هو ضامن لما أتلفه من نفس ومال بفتواه، قال "الزرقاني": «لا شيء على المجتهد أتلف شيئا بفتواه، ويضمن غيره إن انتصب ...»[2]

وفي زمان بني أمية كانوا يأمرون مناديا في الحج يصيح، لا يفتي الناس إلا عطاء بن رباح، فإن لم يكن فعبد الله بن أبي نجيح، وكانوا أيضا ينادون في المدينة: لا يفتي في مسجد رسـول الله ﷺ إلا مالك وعلى ذلك فالحجر لاستصلاح الأديان أولى من الحجر لاستصلاح الأبدان.[3]

وعلى الجهات المختصة في كل دولة أن تردع وتمنع غير المؤهل للإفتاء، في زمن استحالت السهولة إلى تساهل، والشدة إلى غلو وتنطع.

الضابط الثالث: في خلق المفتي.

1- الفتوى ميثاق: قال تعالى: ﴿وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[4] والميثاق هو العهد المؤكد، وقد أخذه الله تعالى على البشرية على أمرين: البيان، وعدم الكتمان، والبيان يقتضي العلم بالمبين، والكتمان هو إخفاء أي شيء منه وجحده[5]، ولما كان الأمر كذلك فإن درجة الإفتاء لا تفر لمن لا خلق له فهو غير مؤتمن.

2- المفتي هو من حصل جملة آداب: ومنها أن يكون ظاهر الورع مشهورا بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة، وأن يكون ثقة مأمونا متنزها عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط متيقظًا، لا يخاف في الله لومت لائم من السلطات أو العامة، وأن يكون سليم المعتقد، قوي الشخصية لا يخضع للمؤثرات من قرابة ولا عداوة، وجلب نفع أو دفع ضرر.[6]

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق4/166.

(2) الزرقاني، شرح على مختصر خليل، دار الكتاب العربي، بيروت6/188.

(3) عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، الحجر في الفتوى، أعمال المؤتمر العالمي، منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، مرجع سابق، ص26.

(4) آل عمران، الآية187.

(5) الشيخ عبد الله بن بية، ميثاق الإفتاء، أعمال المؤتمر العالمي، مرجع سابق، ص2.

(6) النووي، آداب العالم والمتعلم والمفتي والمستفتي وفضل طالب العلم، منشورات مكتبة الصحابة، طنطا، مصر1408م. والكتاب والكتاب مقدمة كتاب المجموع.

3- المفتي يمتنع عن الإفتاء في النوازل إذا لم يعلم: وعليه أن يرشد السائل إلى من يعلم، ويدله عليه، وليس في ذلك نقص بل هو من تمام العلم وحسن الأدب لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾.[1]

وكان ابن عمر ﷺ إذا سئل عن شيء قال: لا أدري، ثم يقول:«أتريدون أن تجعلوا ظهورنـا لكم جسورا في جهنم، أن تقولوا: أفتانا ابن عمر بذا».[2]

وسئل الشعبي عن شيء فقال: لا أدري، فقيل له، أما تستحي من قولك لا أدري وأنت فقيه أهل العراقيين، قال: لكن الملائكة لم تستح حيث قالت[3]: « سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا ».[4]
».[4]

4- المفتي لا يخضع للأهواء: وهذا من أشد المزالق خطرا على المفتي في عصرنا، سواء اتبـع هـوى نفسه أو هوى غيره، وبخاصة أهواء أصحاب المكانة الذين ترجى عطاياهم، وتخشى رزاياهم، فيتقرب إليهم الطامحون والخائفون، بتزييف الحقائق، وتبديل الأحكام، وتحريف الكلم عن مواضعه، إرضـاء ل واتم واتجاهاتم، ومثال ذلك إتباع أهواء العامة وإرضائهم بالتساهل أو بالتشدد وكله من إتبـاع الهوى المضل عن الحق.

قال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾.[5]

5- المفتي لا يخضع للواقع المنحرف: وهذا الواقع الناتج أساسًا من التراجع الحضاري للأمة الإسلامية، فلم هجم الاستعمار العالمي، وسادت منظومة العولمة أحرج العالم الإسلامي إحراجا شديدا، وأرغم على ترك كثيرا مما لديه، ولحقت الهزيمة البدع الذميمة والأفهام السقيمة والأوضاع الجامدة والعادات الفاسدة التي أتى الناس با من عند أنفسهم، وأوهنوا با الفرد والمتمع والدولة، وشوهوا با وجه الحق، وأضاعوا با الكتاب والسنة.

وساد الواقع الغربي وامتد في فراغ الأمة الإسلامية؛ لأن تصورها للإسلام طفولي وسـطحي يستقى من عهود الاضمحلال العقلي في تاريخنا وكأن بينه وبين عهود الازدهار ترة.[1]

---

(1) يوسف، من الآية76.

(2) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تعليق إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2007م، 171/2.

(3) المصدر نفسه، 174/2.

(4) البقرة، من الآية32.

(5) المائدة، من الآية49.

6- المفتي يرجع عن الخطأ، إذا تبين له، فالحق أحق أن يتبع. وعليه فلا يكفـي في المفـتي التبحـر في العلم لينال ثقة الناس واحترامهم فلابد أن يقترن العلم بالعمل والخلق الحسن.

الضابط الرابع: ثقافة المفتـي.

كلمة "ثقافة" حديثة التداول، وقبل قرن من الزمن لم يكن العرب يلونها أي اهتمام.

لغة: أصلها من ثقفِ ثقفا وثقافة: أي صار حاذقًا خفيفا فطنا، وثقف الكلام: حذقه وفهمه بسرعة، وثقف الولد هذبه وعلمه.[2]

أما **اصطلاحا**: فأول من عرفها "تايلور": «بأنها ذلك المركب الكلي الذي يشمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق والقانون والعرف والقدرات والعادات الأخرى، التي يكتسـبها الإنسـان بوصفه عضوا في المجتمع»[3].

ومنهم من يعرف الثقافة بأنها:«جهاز فعال ينتقل بالإنسان إلى وضع أفضل، وضع يواكـب المشاكل والطروح الخاصة التي تواجه الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك في بيئته وفي سياق تلبيته لحاجاته الأساسية»[4]، وعليه فإننا نخلص لما يلي:

أ/ أن المثقف ليس هو المختص والخبير في ميدان معرفي محدد.

ب/ أن الثقافة تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، فهناك ثقافة فرد، وثقافة مجتمـع وثقافة عالمية، ومن المفاهيم المتداولة اليوم، بل والتي فرضت نفسها: العولمة والانفتاح الثقـافي بـين الشعوب، حوار الحضارات، صراع الحضارات، الغزو الثقافي.

ج/ الثقافة هي الركن الأساسي لبناء الحضارة، والمدنية هي وليدة الحضارة ومظهرها الواقعي العملي، وفي وقتنا الحاضر الذي تحول فيه العالم إلى قرية بفضل الإعلام والعلاقات بـين الشـعوب أصبحت الأنساق الثقافية بما تحمله من أفكار وتقاليد تتواجد، وتنتقل بين الشعوب، مما أوجد أوضاعاً جديدة في المجتمعات الإسلامية، بعضها ناتج من التطور الطبيعي لهذه المجتمعات وبعضه الآخر نـاتج من التفاعل مع ثقافات الأمم الأخرى.

---

(1) الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الكتب، الجزائر، ص10.

(2) القاموس المحيط، مادة (ثقف)، 121/3.

(3) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص30. نقله عن كتاب إدوارد ب.تيلور، الثقافـة البدائيـة، الصـادر، 1891م.

(4) المرجع نفسه، ص31.

وعليه فإن المتصدي للإفتاء في عصرنا الحاضر لابد أن يكون مثقفا، لكي يواكب عصره ومشاكله ويستطيع أن يفتي الناس فيما يعرض لهم من نوازل.

وهذا الأمر لم يكن غائبا عن أذهان العلماء قديما وإن عبروا عنه بمعاني أخرى، يقول "الخطيب البغدادي: «إعلم أن العلوم كلها أبازير للفقه، وليس دون الفقه علم إلا وصاحبه يحتاج إلى ما يحتاج إليه الفقيه؛ لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم، فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذاك إلا بملاقاة الرجال، والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة، ومساءلتهم وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب ومدارستها، ودوام مطالعتها».[1]

ولأجل ذلك بات من الضروري الحديث على المفتي المثقف الذي من خصائصه:

1- **المزاوجة بين المنهج البياني والعلمي**: فمقلدة الفقهاء تكوينهم المعرفي منحصر في النصوص: وهي ممارسة تمعن النظر في النص عبر غور معالمه اللغوية والالتزام بصورها الحرفية أو عبر الارتباط بآليات الفقهاء التقليدين، بينما المفتي المثقف هو من يتعامل مع النص وفق معطيات المعارف الأخرى التي تشكل مرجعية للواقع، بما فيها التجارب الحضارية والحاجات الاجتماعية، وجميع أصناف الثقافة المعتمدة على الموضوعات الخارجية، كالعلوم الاجتماعية من الحقوق والسياسة والاقتصاد والفلسفة والتاريخ القومي الجغرافي والطبيعي والسياسي والإدارة الداخلية والخارجية ... إلخ.[2]

2- **المرونة والانفتاح على الآخر:** سواء أكان الآخر ينتمي إلى الدائرة الإسلامية أو خارج عنها فالفقيه المثقف يتعرف إلى جمع شمل المسلمين، بل وينحاز إلى الأخوة الإنسانية الشاملة وذلك لا يتأتى إلا بإعادة فهم الدين فهما حضاريا لا يتصادم مع الانفتاح الحضاري ومتطلبات العصر، أو على الصعيد الاجتماعي عبر العمل على توعية الأمة، يقول الكواكي: «وعندي أن دائنا الدفين، دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين، وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهال المتعممين»[3].

3- **التفسير السنني للظواهر:** وذلك بالابتعاد عن التفاسير القائمة عن الخوارق، اتساقا مع ما عليه المنهج العلمي، وهذه التوفيقية هي التي نادى بها "رشيد رضا" معتبرا أن الله أقام سننا طبيعية مجبرين

---

[1] الخطيب البغدادي، الفقه والمتفقه، مصدر سابق، ص158-159.

[2] يحي محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، ص61.

[3] عبد الرحمان الكواكبي، أم القرى، دار الشرق العربي، ط4، 1991م.

عليها وأوكل إلينا إقامة سنن تشريعية مختارين فيها، فإذا لم نوفـق باختيارنـا بـين النـوعين مـن السنن، فإنه سيثبت الجبري ويبطل الاختياري.(1)

4- الاستفادة من الأبحاث الغربية: فالكثير منا معادٍ للغرب وحضارته، ومتـوجس مـن أبحـاث المستشرقين والمناهج الغربية رغم ما فيها من كنوز معرفية وحقائق جادة يقول "رشيد رضـا" عـام 1909م، وهو بصدد التأكيد على الأخذ بالأسباب والسنن الطبيعية: «أما قول الـبعض إن الأخـذ بالأسباب والعمل بمقتضى السنن الطبيعية وانطباق ذلك بحسب اجتهادنا على القـرآن لم يكثـر ولم ينتشر عند بعض المسلمين إلاّ بسبب ما رأوه من تقدم الأمم الغربية بأتباع هذه السنن وبسبب ضغط أوربا على الكثير منهم، فهو صحيح في الجملة ولا يضرنا أن تعدنا حوادث الزمن العمل بما يرشد إليه القرآن، وأن نفهم منه ما لم نكن نفهمه نحن ولا آباؤنا الأولون، فإن كلام الله تعالى بحـر لا تنفـد حكمه، بل هي تفيض في كل عصر على المستعدين بما يناسبه»(2).

الضابط الخامس: مفتي العصر.

التصدي للإفتاء في قضايا العصر على تعقيداتا، أسهل من الأعصار الخالية لمن له في الدين همّه عالية، وفهما صافيا، وفكرا صحيحا يقول الإمام "الشوكاني": لا يخفى أن الاجتهاد قـد يسـره الله تعالى للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين، لأنّ التفاسير لكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثـرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنة المطهرة دونت، وتكلم علماء الأمـة علـى التفسـير والتجـريح والتصحيح، والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد... وبالجملة، فالاجتهاد على المتـأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين.(3)

ومفتي العصر يجب أن توفر فيه ضوابط خاصة منها:

1- التكوين الخاص: ولتحقيق هذا الشرط يرى "مصطفى الزرقا" ضرورة إعداد الطلبة منذ المرحلة المتوسطة، فالثانوية عن طريق الانتقاء من ذوي المواهب البارزة، وتكوينهم من نعومـة أظـافرهم، ليلتحقوا بالجامعة التي تيأ تيئة خاصة.. ومثل هذا التكوين الخاص لفئة من طلاب الشريعة بشـرائط استثنائية، وفي معهد أو كلية أو جامعة تؤسس لهذه الغاية يطلب فيها مستويات عالية من الشـرائط، ولا يقبل فيها من يقبل في الجامعات العادية، ومن الواضح أنه ليس المقصود من ذلك أن الطالب الذي

(1) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م، ص164-165.

(2) رشيد رضا، المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، ط2، 189/5

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص254.

يتخرج من هذه الكلية يعطي في النهاية شهادة بالاجتهاد، وإنما هذا الطريق هو الطريق الصحيح للتأهيل للاجتهاد.[1]

2- الملكة الفقهية: المفتي عموما، والمعاصر يجب أن توجد فيه الملكة، والملكة منحة إلهية تصقل بالتعلم والتمرن.

غير أنه لابد له من الدربة لأن الفتوى صناعة؛ فهي ليست عملا ساذجا ولا شكلا بسيطا، بل هي منتج صناعي ناتج عن تفاعل عناصر عدة ولا ينميها الإنسان إلا بالدربة، قال "أبو الأصبع عيسى بن سهل" كثيرا ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب ﵁ يقول: الفتيا صنعة، وقد قاله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح رحمه الله، قال: الفتيا دربة وحضور الشورى في مجالس الحكام.[2]

3- عدم التعصب سواء كان التعصب للمذاهب الفقهية أو للأشخاص، فالمفتي عندما تُعرض عليه نازلة يجب عليه النظر فيها وفق منهج يصلح للإجابة عنها، وله أن يستفيد من التراث الفقهي دون تحيز، أو تقليد.

4- التيسير والوسطية: وهذا لأمرين:

أ/ أن فلسفة التشريع في الإسلام قائمة على اليسر لا العسر، وعشرات النصوص تدل على وضع الأصار والأغلال، وعدم التكليف بما لا يطاق، ورفع الخطأ أو النسيان، والتخفيف منها قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾[3]، وقوله ﷺ: «إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»[4].

ب/ أن طبيعة العصر وواقع الناس تفرض على المفتي أن ييسر على الناس؛ لأن شريعة الإسلام تواكب حاجات الإنسان، والرخصة مبدأ مقرر شرعا وهو منهج الرسولﷺ والصحابة﵃، وكبار الفقهاء يقول الإمام سفيان الثوري: «إنما الفقه الرخصة من ثقة أما التشديد فيحسنه كل أحد»[5]، وهذا يتطلب التمييز بين قطعيات الدين وظنياته، وفقه الموازنة، وعدم الانزلاق بالفتوى تبريرا للواقع الخاطئ.

5- مخاطبة النّاس بلغة العصر: فأغلب من يتصدى للإفتاء، مصطلحاته صعبة، وألفاظه غريبة عن

---

(1) مصطفى الزرقا، الإجتهاد، بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر، مرجع سابق، ص15-16.

(2) الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 79/10.

(3) النساء، الآية28.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، رقم:69، ومسلم كتاب الجهاد والسير، ح1732.

(5) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، مصدرع سابق،

روح العصر وثقافة، بل أكثر من ذلك أمثلته منقولة من بطون الكتب القديمة، وكأن الأمثلة قطعيات، وهذا راجع في الأساس لافتقار المفتي لمفاتيح الثقافة العصرية كما ذكرنا سابقا. كما يجب على المفتي أن يخاطب الناس بالمنطق السليم إذ لا تعارض بين النص الصريح والعقل الصحيح، وعليه أن يـذكر الحكم الشرعي مقروناً بحكمته وفلسفة التشريع الإسلامي، فالناس اليوم لا يقبلون الأحكام مجردة من الحكمة[1]، وذكر البدائل عند منع بعض التصرفات.

المطلـب الثـاني: ضوابط منهجية تتعلق بمراحل الإفتاء في النّوازل.

عند التدقيق، نرى أن المتصدي للإفتاء في النوازل، يمر بثلاثة مراحل يسلكها وهي: قبل الحكم على النازلة،وأثناء الحكم على النازلة، وبعد الحكم على النازلة ولكل مرحلة ضوابط يجب الالتزام بها.

كما تجدر الإشارة أن البحث عن حكم أي نازلة هو في حد ذاته مشروع بحث علمي، يجب أن يلتزم فيه بقواعد وشروط ومناهج البحث العلمي، قصد الوصول إلى الحقيقة العلمية "**الحكم**".

الفـرع الأول: الضوابـط التي ينبغي أن يسلكها المفتي عند ورود النازلة:

1) الاستعانة بالله تعالى والالتجاء إليه وسؤاله التوفيق:

المفتي يدرك أنه مهما استكمل الشروط العلمية، فإن التوفيق في الوصول إلى الحق فيما يعرض عليه من قضايا هو من الله عز وجل، ولذلك فهو يستحضر المدد الإلهي لإعانته، عبر التوجـه إلى الله تعالى مخلصا بالدعاء والذكر عسى أن يفتح الله عليه فتح العارفين، وهو لا يمل من قرع باب المولى عز وجل في ذلة وخضوع وافتقار.

وقد استحب العلماء للمفتي إذا أراد الإفتاء أن يقول: أعوذ بـالله مـن الشـيطان الـرجيم ﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[2]، ﴿ رَب اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً من لسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[3] اللهم وفقني وأهدني وسددني، واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان[4]. يقول ابن قيم الجوزية:« ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت بـه

(1) القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة، مصر، ط1، 1408هـ، ص131.

(2) البقرة، الآية32.

(3) طه، الآيات25-28.

(4) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، مصدر سابق، ص140-141.

المسألة، أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي ا لرد إلى ملهم الصواب ومعلـم الخـير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد ويد له على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، متى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمّل فضل ربه أن لا يحرمـه إياه، فإذا وجد في قلبه هذه الهمة فهي طلائع بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهه، ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد... فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ النور أو تكاد، ولابد أن تضعفه وشهدت شيخ الإسلام "ابن تيميـة" قـدس الله روحه إذا أعيته المسائل، واستصعب عليه، فر منا إلى التوبة والاستغفار والاستغاثة بالله واللجوء إليه، واستـ ال الصواب من عنده والاستفتاح من خزائن رحمته فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتابع عليه مدًا، وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ»[1].

2) فهم النّازلة فهمًا دقيقا وتصورها تصورا صحيحًا:

ويكون ذلك بتدبر موضوع النازلة فهما عميقا يمكن معه إصدار الفتوى أو الحكم بثقة كاملة، ولفهم النازلة لابد من تفصيلها، وتحليلها، إن كانت مركبة من عدة مسائل، أو كان الحكـم فيهـا متوقفا على حكم مسألة سابقة، فلا يجوز التسرع في إعطاء الحكم قبل اكتمال صـورتا في ذهـن ا لتهد، وهذا يستلزم:

أ/ جمع المعلومات المتعلقة بالنازلة من حيث موضوعها، وماهيتها والظروف المحيط با.

ب/ إذا كانت النازلة متعلقة بعلم من العلوم الأخرى وجب الرجوع إلى ذلك العلم.

ومسألة فهم النازلة فهما دقيقا مسألة ضرورية، حيث إن الحكم في النازلة متوقف على ذلك فالحكم على الشيء فرع عن تصرره.

وذكر ابن قيم الجوزية في التدليل على أهمية هذا الضابط ما جاء في كتاب عمر بن الخطـاب ﵁ إلى أبي موسى الأشعري ﵁ ما يؤكد ضرورة الفهم الدقيق للواقعة، حيث جاء فيه: «وأما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ لـه، ثم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلـك، واعـرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[2].

3) التأمل في نص الفتوى.

الفتوى قد تكون مشافهة أو مكتوبة، فإذا كانت مكتوبة فعلى المفتي أن يتأمل رقعة الاستفتاء

---

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مصدر سابق، 172/4.

(2) المصدر نفسه، 87/1-88.

ويقرأ ما فيها كلمة كلمة، فقد يتقيد المعنى والحكم بكلمة واحدة، فإذا وجد مشـتبه سـأل عـن المستفتى، وإذا رأى لحنا فاحشا أو خطأ أصلحه؛ لأن قرينة الحال تقتضي ذلك، وإن رأى بياضا بـين العبارات خط عليه، لأنّ المستفتى ربما قصد بذلك إيذاء المفتي، فيكتب في البياض بعـد فتـواه مـا يفسدها.

4) استشارة أهل الاختصاص في الأمور المشكلة والنوازل المعضلة.

ينبغي على المفتي ألا يستعجل في إصدار الحكم في النوازل المعاصرة، لتعقيـداتها، وحركيـة الواقع، مما يلزم المفتي الاستعانة بأهل الاختصاص، ومشاورتهم، قالﷺ:«من أفتى بفتيا غير ثبت، فإنما إثمه على من أفتاه»[1] وقال الإمام مالك:«إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»[2].

وطريقة تعامل الصحابة كانت تتسم بالشورى، ثم شاع في ما بعد الإفتاء الفردي يقول "ابن القيم" «إن كان عنده من يثق بعلمه ودينه، فينبغي له أن يشاوره، ولا يستقل بالجواب ذهابا بنفسـه وارتفاعا بها أن يستعين على الفتاوى بغيره من أهل العلم، وهذا من الجهل، فقد أثنى الله تعالى علـى المؤمنين؛ بأن أمرهم شورى بينهم فقال: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾[3]، وقد كانت المسألة تنـزل بعمـر بن الخطابرضي الله عنه فيستشير لها من حضر من أصحابهﷺ، وربما جمعهم وشاورهم حتى كان يشاور ابـن عباسرضي الله عنه، وهو إذ ذاك أحدث القوم سنًا»[4]. وهذه الصورة هي شكل مـن أشـكال والمـجامع في عصرنا.

5) التوقف في النازلة إذا أشكلت:

الباحث في النازلة أمام حالتين:

1- معرفته لحكمها، ففي هذه الحالة يجوز للمفتي الإفتاء في النازلة.

2- في حالة عدم قدرة المفتي أن يكون رأيا "جوابا" في النازلة، فلابد أن يتوقف عن الإفتاء، وإرشـاد المستفتي لجهة موثوق بها لإفتاءه. قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْـمٌ إِنَّ السَّـمْعَ وَالْبَصَـرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[5].

---

[1] أحمد، المسند، 321/1.

[2] ترتيب المدارك، مصدر سابق، 178/1.

[3] آل عمران، من الآية159.

[4] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مصدر سابق، 256/4.

[5] الإسراء، الآية26.

6) التمييز بين النوازل من حيث الوقوع:

النوازل من حيث وقوعها على نوعين: ما وقع فعلا، وما يحتمل الوقوع، وإن كان لفظ النازلة يفيد الشديدة من شدائد الدهر التي وقعت فعلا، فهذه لا خلاف بين العلماء في الاجتـهاد لمعرفـة حكمها. أما ما لم يقع فقد اختلف العلماء فيه، غير أن "ابن القيم" حقق في المسألة وقال: «والحق أن في المسألة تفصيل، فإن كان فيها نص من كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة الكرام لم يمكنه الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مقـدرة لا تقع لم يستحب الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، لاسيما إن كان السائل يتفقه بـذلك وَيعْبر بـا نظائرها، ويشرع عليها»[(1)].

الفـرع الثاني: الضوابـط التي ينبغي أن يسلكهـا المفتي أثنـاء الحكـم:

1) بذل غاية الوسع في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة:

فعلى النوازلي استفراغ وسعه في تتبع الأدلة، وطرق الاستنباط حتى يحس العجز عن المزيـد، فإنزال الحكم الشرعي على النازلة هو ما يعرف عن الأصوليين بتحقيق المناط. فلا يقتصر على نقـل الأحكام، بدعوى أنّ النوازل الجديدة مشابهة للنوازل القديمة، فلكل حكم سياقه، وقد نص "الشاطبي" وغيره أن النازلة المتجددة يجتهد فيها من جديد.[(2)]

2) تحديد مجال الاجتهاد:

فبيان منطقة ما هو قطعي وظني وما هو مقصد ووسيلة من الأمور الـتي يجـب ضـبطها، واستحضارها في عملية الإفتاء. فلابد أن تكون النازلة غير منصوص عليها بنص قاطع أو مجمع عليه. فكل حكم ثبت بدليل عقلي أو قطعي كالصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج ونحوهما مما اتفقت الأئمة عليه من كليات الشرع فلا مجال للاجتهاد فيه.

3) معرفة المصادر والأحكام:

فالمفتي أثناء الحكم عليه أن يدرك أن النصوص ليست في مرتبة واحدة؛ فالقرآن هو المهـيمن على كل المصادر، ثم تأتي السنة الصحيحة ثم المصادر الأخرى، وهذا باب غلط فيه الكثير من المفتين

---

(1) ابن قيم الجوزية، مصدر سابق، 270/4-211.

(2) الشاطبي، مصدر سابق، 14/4.

إلى درجة أن البعض قدم نص الفقهاء، على القرآن. كما لا يجوز تحويل الظني إلى قطعـي أو ادعـاء الإجماع في موطن الخلاف، مع أن ثبوت الإجماع هو أصلا محل خلاف.

4) مراعاة النيات والمقاصد:

ولأهمية هذا الضابط حذر "ابن القيم" من تركه قائلا: «إيّاك أن تهمل قصد المـتكلم ونيتـه، فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه» فالنازلة يتغير حكمها بتغير قصـد ونيـة المتكلم أو الفاعل.[1]

ويقول "القرافي":«ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العاصي حتى يتبين مقصوده، فإن العامة ربما عبروا بالألفاظ الصريحة من غير مدلول ذلك اللفظ ... فإذا تحقق الواقع في نفس الأمر ما هو أفتاه، وإلا فلا يفتيه مع الريبة».[2]

وقد وضح العلماء الكثير من الحالات التي لابد للمفتي من ملاحظة قصد ونية المستفتي، فمن ذلك موضوعات اليمين بالطلاق والعتاق والإكراه والخطأ والنسيان، فهذه الموضوعات ينظر فيها إلى قصد المستفتي، ويختلف الحكم والفتوى الصادرة فيها بحسب نيته ومقصوده.

5) عدم التقيد بمذهب معين في الإفتاء:

لأن في ذلك تضييق في مجال النظر فمناهج الفقهاء وآرائهم تمثل في مجموعها ثـروة فقهيـة يقول "مصطفى الزرقا": «إن الآراء والنظريات الفقهية في المذاهب المعتبرة، سـواء منـها الـراجح والموجوح كلها ثروة تشريعية قيمة، وقد تظهر تطور المصالح الزمنية، وإعادة النظـر أن مـا كـان من الآراء الفقهية وهو الذي يجب أن يكون الراجح، وما كان يظن ضعيف المبنى هـو في الحقيقـة أقوى وأسد، ولكن مرمى نظر صاحبه قد كان أمام قافلته بمسافات لا تدركها أبصارهم، فيبقى غير معتمد عليه حتى تصل العصور بالأجيال إلى مرمى ذلك النظر، فإذا هو البصر الحديد، والفهم الرشيد وفي كل مذهب أنظار فقهية شتى من هذا القبيل يمتاز فيها المـذهب بمـا لا يدركـه سـواه مـن المذاهب»[3].

6) الوضوح والبيان في الإفتاء:

فكثير من الفتاوى، يتردد المفتي في حسم القضية بعبارات تدل على عدم الفهم مثل عبـارة:

---

[1] ابن القيم، الأعلام، مصدر سابق، 69/3.

[2] ينر: القرافي، الأحكام، مصدر سابق، ص252.

[3] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 568/1.

«ولك أن تتـ ه» أو «لك الاختيار» يقول "ابن القيم": «لا يجوز للمفتي التـرويج وتخـيير السـائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بيانا مزيلا للإشكال متضمنا لفصل الخطاب»[1].

الفـرع الثالـث: الضوابـط التي يسلكها المفـتي بعـد الحكم:

1) التمهيد لحكم النازلة:

الفتوى ليست إعطاء حكم فحسب، فهي مظهر من مظاهر التشريع الإسلامي؛ فيجب على المفتي أن يحسن عرض الفتوى ملتفتا في كل ذلك إلى عصره، فكثير من الناس يفتقد الثقافـة الدينيـة والالتزام بأحكام الشرع، ناهيك عمن يحمل نظرة خاطئة عن الإسلام، وطرف آخر مولع بـالقوانين الوضعية والإنسان الغربي، ويعيش حالة الاستيلاب الحضاري، كل هذا يتطلب من الفقيـه أن يمهـد للحكم فهو في غالب الأحيان غريب عن أذهان الناس الذين ألفوا واقعا مغايرا، وفي ذلك يقول "ابن القيم" رحمه الله:«إذا كان الحكم مستغربا جدا مما تألفه النفوس، وإنما ألفت خلافه، فينبغي أن يوطئ قبله ما يكون مؤذنا به، كالدليل عليه والمقدمة بين يديه»[2].

2) ذكر البديل المباح عوضا عن الممنوع:

الأصل أن دائرة الحلال أوسع من دائرة الحرام، والغرض من التحريم هو دفع مفسدة ما. وهذا باب أراد البعض أن ينتقص من قيمة الإسلام فيه بدعوى أن الإسلام يجعل الناس في حرج وضيق في تحريمه للكثير من المعاملات، خصوصا المالية منها. وعليه فإن مهمة المفتي تتطلب بيان البدائل الجـائزة شرعا لكي لا تتعطل معاملات الناس فقد صح عن النبي ﷺ أنه منع رجلاً أن يشتري صاعا من التمر الجيد بصاعين من الردئ، ثم دله على البديل المباح فقال ﷺ: «بع الجمع بالدراهم، ثم اشتر بالدراهم جنيًبا»[3]، فالكثير من المستجدات ناتج عن التطور الهائل للحضارة الغربية، وعدم مواكبة المجتمعات المسلمة المتخلفة أصلاً لها.

يقول "ابن القيم": «من فقه المفتي نصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعـه منـه وكانـت حاجته تدعو إليه، أن يدله على ما هو عوض منه، فيسد عليه باب المحظور ويفتح له باب المباح»[4].

---

(1) ابن القيم، مصدر سابق، 177/4.

(2) المصدر نفسه، 163/1.

(3) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب استعمال النبي على أهل خيبر، 567/7، رقم:4244.

(4) ابن القيم، مصدر سابق، 122/4.

3) زيادة الفائدة في بيان الحكم:

فالمفتي لا يقتصر في الإجابة عن موضوع النازلة فقط، فعليه أن يكون فطنا فيما يتمخض عن النازلة من أسئلة لصيقة بها، تدعو الحاجة لبيانها، وهذا ما يسميه العلماء بزيادة الفائدة، ومن ذلك أن الرسول ﷺ لما سئل عن البحر قال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[1].

4) ذكر محترزات الحكم:

فإذا أصدر المستنبط الحكم ينبغي عليه أن يبين محترزات الحكم، حتى لا يقع أحد فيها، خاصة إذا كان الحكم يوهم خلاف الصواب، قال البهوتي في النص على واجب المفتي تجاه المستفتي: «وأن ينبهه على ما يجب الاحتراز عنه؛ لأن ذلك من قبل الهداية لدفع المضار»[2].

المطلب الثالث: ضوابط تتعلق بمجال الإفتاء

الفرع الأول: ضوابط في تحديد الإفتاء الفردي:

الإفتاء ظاهرة ملازمة لتجدد النوازل والمستجدات، وفي عصرنا الحاضر صارت الفتوى تستدعى في أغلب الأحيان من طرف أفراد تصدوا للإجابة عن نوازل الناس.

والفتاوى الفردية تعبر عن الصبغة الغالبة التي طغت على عملية الإفتاء منذ نهاية عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والمتتبع لاطلاقات الفقهاء لمصطلح الإفتاء أو المفتي يلاحظ بأنه عملية فردية تنظيرا وممارسة، فالشاطبي مثلا في معرض حديثه عن المفتي الخليق بمنصب الإفتاء يقول: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور...» [3]، فجاء بصيغة الإفراد "المفتي"، وكذا نجد نفس الأمر بالنسبة للمجتهد.

والأدلة متظافرة على جوازه منها حديث "معاذ بن جبل"[4]، ورسالة عمر رضي الله عنه في القضاء[5].

وقد قام بهذا الواجب الرسول ﷺ في أول الأمر، ثم تولى الإفتاء بعده أصحابه، فكان منهم المقلون والمتوسطون والمكثرون، عدهم الإمام ابن حزم ونقل كلامه "ابن القيم"[6].

---

(1) متفق عليه، البخاري، رقم: 3579.

(2) البهوتي، كشاف القناع، 302/6.

(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 258/4.

(4) أخرجه البخاري544/2. النسائي، السنن الكبرى134/5.

(5) ابن القيم، أعلام الموقعين.85/1-86.

(6) المصدر نفسه، 18/1.

ثم أن كل كتب الفتاوى والنوازل التي دونت، تظهر أن الإفتاء مورس بشكله الفردي في كل القضايا المعروضة على اعتبار أن الإفتاء حق لمن استكمل مؤهلاته.

ونظرا لكثرة الحوادث في عصرنا، وكثرة المفتين فإن وضع ضوابط تحدد الإفتاء الفردي باتت ضرورية، ومنها:

1- حدود الضرورة والضرر في الإفتاء الفردي:

الإفتاء الفردي في الماضي كان ضرورة في بداية تأسيس الفقه الإسلامي، لأنه جنّد العزائم لحراثة أرض الشريعة، وتأسيس ثروة فقهية متشعبة، لم يكن من الممكن أن يحصل هذا النتاج الفقهي لولا هذا الاجتهاد الفردي في القرون الثلاثة الأولى.[1]

وهو ضرورة في عصرنا الحاضر عندما يقتصر على أقطاب الفتوى المشهود لهم بالعلم والثقة والاعتدال والذين يشكلون دعائم لا يمكن الاستغناء عنهم في المجامع الفقهية، لقدرتهم المميزة على التجديد في مناهج الإفتاء، والتصدي للنوازل.

أما الضرر فما نشهده في عصرنا من فوضى عارمة ممن يدعي الإفتاء في المستجدات التي لو عرضت على عمر ﵁ لجمع لها فقهاء الصحابة.

ومن أسباب الضرر في الفتاوى الفردية ما يلي:[2]

1- حب الظهور لدى بعض المفتين والولع بالفتاوى الشاذة.

2- جر الإسلام إلى النظريات والأفكار القانونية الغربية المخالفة لمبادئ الإسلام.

3- ممالات الحكام وتسويغ اتجاهتهم وتبرير تصرفاتهم.

4- التسرع وعدم القدرة على الإفتاء في المسألة.

ومن أمثلة الفتاوى الفردية، التي ركبت متن الشطط ما يلي:

أ- فتوى الشيخ شلتوت في صناديق التوفير ورجوعه عنها:

وصورتها: أن بعض الناس يودعون أموالهم في صناديق التوفير التي تقوم به مصلحة البريد في مصر فهل يحل للمسلم أن يأخذ العوائد السنوية التي تدفعها المصلحة كربح عن الإيداعات؟

وصدرت الفتوى بجواز هذه المعاملة وذلك:

---

(1) مصطفى الزرقا، الاجتهاد ودور الفقه، مرجع سابق، ص10-11.

(2) محمد فوزي فيض الله، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار التراث، الكويت، 1404هـ، ص137-138.

أ/ لأن هذا العقد مع مصلحة البريد لم يكن قرضا، إنما هو إمدادٌ للمصلحة بزيادة رأس مالها، ليتسع استثمارها ومعاملاتها، وتكثر أرباحها من خلال استغلال الأموال في مواد تجارية يندر فيها –إن لم ينعدم- الكساد والخسران.

ب/ إن هذه المعاملة بكيفيتها وظروفها وبضمان أرباحها معاملة جديدة لم تكن معروفة لفقهائنا الأولين وقت أن بحثوا أنواع الشركات واشترطوا فيها شروط.

ومن هنا يتبين أن الربح المذكور ليس فائدة لدين حتى يكون ربا، ولا منفعة جرها قرض حتى يكون حرامًا[1]، والمتتبع لمثل هذه الفتاوى على كثرتها يرى أن آفتها جاءت من كونها فردية حيث عرضت على المفتي من طرف من لم يصور المسألة تصويرا صحيحا، فيفتي المفتي بحسب ما تصوّره.

يقول القرضاوي معلقا على هذه الفتوى: «ذكر الثقات أن مصلحة البريد التي تدير صناديق التوفير لا تملك أجهزة لتجارة والاستثمار، وإنما تعطي الحصيلة للبنوك لتأخذ منها فائدة توزعها –أو بعضها- على المشتركين، فانتهى الأمر إلى إقراض البنك بفائدة، ولكن بواسطة البريد»[2].

ب- فتوى "د.عزت عطية" رئيس قسم الحديث بالأزهر بجواز إرضاع الكبير:

حيث أباح فيها للمرأة العاملة أن تقوم بإرضاع زميلها في العمل منعًا للخلوة المحرمة، إذا كان وجودها في غرفة مغلقة لا يفتح بابها إلاّ بواسطة أحدهما. مؤكدا على أن إرضاع الكبير يكون خمس رضعات، وهو يبيح الخلوة ولا يحرم الزواج، وأضاف أن المرأة في العمل يمكنها أن تخلع الحجاب أو تكشف شعرها أمام من أرضعته، مطالبا بتوثيق هذا الإرضاع رسميا، ويكتب في التوثيق أنّ فلانة أرضعت فلانًا[3]، وقد تراجع "عزت عطية" عن الفتوى بعد الضجة الكبيرة التي أحدثتها.

وهذه الفتوى الفردية أحدثت ضجة إعلامية صاخبة، استغلها البعض للاستهزاء بأحكام الشرع: فجاءت العناوين في الصحف على النحو التالي: ارضعي زميلك ولا حرج، فتاوى ماركت[4]، وقد تصدى كبار العلماء لهذه الفتوى بالرد عليها.

---

(1) الشيخ شلتوت، الفتاوى، دار الشروق، مرجع سابق، ص351-352.

(2) يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام، دار الصحوة، مصر1410هـ، ص103-104.

(3) نشر نص الفتوى، موقع القناة الفضائية العربية، يوم: الأربعاء 2007/05/15م في الموقع www.alarbiaya.net.

(4) جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ 26 ماي 2007م، عدد:10406.

فالدكتور "يوسف القرضاوي" رأى أن المستند الذي اعتمد عليه "عزت عطية" هـو حادثـة خاصة[1] ورخصة لا يجوز تعميمها، وأشار أن "عزت عطية" هو مختص في الحديث أصلاً، وليس من رجال الفقه والفتوى.[2]

ورأى "د.محمد كمال إمام" أستاذ الشريعة بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية أن إثارة هـذا الموضوع يُعد نوعًا من الخلط والتشويش في عالم الإسلام المعاصر في مصر وغيرها من الدول العربية، فالمرأة والرجل يلتقيان، فلم نعد بحاجة للاحتيال ما دام في الإطار المشروع والمسموح بـه في ظـل تطورات معاصرة فرضت اللّقاء في مختلف الأماكن.

ويرى أن مستند الفتوى رواية ضعفها الكثير وسياق الحديث إذا ما صححناه يعني أخذ جزء من لبن المرأة في كوب وإعطاءه للكبير.[3]

ولنا أن نتسائل أيضا هل الإرضاع خاص بالمرأة المتزوجة المرضع؟ أو المرأة الشابة غير المتزوجة؟

2) ضبط مجالات الإفتاء الفردي:

الواقع المعاصر بتركيبته المعقدة لا يسمح للفرد المؤهل أن ينفرد لوحده بالإفتاء في النوازل التي تشمل عموم المجتمع أو عموم الأمة، فتؤدي إلى تسليط رأيه غير المعصوم على عموم المجتمع أو الأمة، فيحدث الضرر، وضابط ما يكون مجاله الإفتاء الفردي هو:[4]

1- النظر في الأثر المترتب على النظر في النازلة، فإن تعدى مجاله المفتي أو المستفتي فلا مجال للإفتاء فيه بصفة فردية.

2- النظر في طبيعة الموضوع والنازلة محل الاجتهاد، فهناك نوازل تختص بإفراد بينما نجد نوازل أخرى تمس حياة المجتمع أو الأمة.

فليس من حق المفتي الفردي أن يفتي خارج مؤسسة الإفتاء في قضايا ينتج عنها اخـتلال في نظام المجتمع، كالاجتهاد في جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة[5] في بعض الأوسـاط الإسـلامية اعتمادا على رأي "الطبري"، فبالرغم أنا مسألة خلافية، فالإفصاح عنها يؤدي إلى بلبلة.

---

(1) إرضاع زميل العمل، استغلال إعلامي لعبث فقهي، مقال بتاريخ: 2007/05/19م، موقع: www.islamonline.net.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) قطب سانو، مرجع سابق، ص150-174.

(5) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري، منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، المركز العالي الوسطية، مرجع سابق، ص30.

وليس من حق المفتي الفرد أن يفتي خارج مؤسسة في قضايا تتعلق بشؤون الحرب والسلم والعلاقات الدولية ومن أمثلتها ما أفرزته حوادث11 سبتمبر 2002م من نوازل منها: حرب الخليج الأولى والثانية وتضارب الفتاوى فيها، وفتاوى تتعلق باستدعاء قوات التحالف، مما هو مصنف ضمن فتاوى الأمة وقضاياها المصيرية.[1]

وليس من حق مفتي واحد الإنفراد بالإفتاء في تحديد نظام الحكم الصالح المعتبر في دولة أو معاملة اقتصادية تجوز معاملة ما ،تؤدي إلى بلبلة في دولة.

3- ما يتعلق بفقه الأقليات المسلمة الذي يجب أن تراعي فيه مصلحة المسلمين الدائمة في الدول الغربية مما يتطلب إدراكا جيدا للسياق الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي، الذي يعيش فيه المسلمون في الغرب.

الفرع الثاني: ضوابط في تحديد الاجتهاد الجماعي ومجالاته:

أمام كثرة النوازل في عصرنا الحاضر وتعقيداتها، يحتاج الإفتاء فيها إلى تخصصات علمية مختلفة كي تدرس دراسة علمية وافية، ومن ثمة فإن أمثل وسيلة لدراسة هذه المشكلات دراسة صحيحة، والاجتهاد الجماعي تلافيا لزلة العالم والتي تنشأ من أمرين كما يوضح الشاطبي: «الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لا يقصد منه، وإما بعدم الإطلاع عليه جملة»[2]، ولكثرة المطالبة بالاجتهاد الجماعي احتاج هذا النوع إلى الضبط والتحديد بما يلي:

1) ضبط مدلول الاجتهاد الجماعي:

تعددت تعاريف الاجتهاد الجماعي ومنها:

أ/ «هو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس»[3].

ب/ استفراغ جمهور أهل العلم وسعهم في درك الحكم الشرعي واتفاقهم عليه بعد التشاور فيه[4]، والناظر لهذه التعاريف ومثيلاتها يلاحظ ما يلي:

---

[1] حيث أجازت ذلك "د.أمية ودود" أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة فرجينيا، وأمت جمع من النساء والرجال في صلاة الجمعة، وبعض النساء حاسرات الرأس وذلك في مدينة نيويورك 18 مارس 2005م، (www.islamonline.net)

[2] الشاطبي، مصدر سابق.168/4.

[3] عبد المجيد السوسرة، الاجتهاد الجماعي، كتاب الأمة في التشريع الإسلامي، عدد: 67، ص46-47.

[4] مسفر القحطاني، مرجع سابق، ص237.

1- جعل الاجتهاد الجماعي شأنا فقهيا خالصا يمارس بنفس الأدوات القديمة، وإن ذكرت أدوات جديدة، فهي على سبيل الذكر لا غير، وهذا ناتج عن التأثر بالتصورات الموروثة.

2- الفصل بين المعارف الدينية والواقعية، مما جعل البعض يدعو لضرورة هذا التكامل بين فقهاء النص، وفقهاء الواقع. وإن كان هذا يعتبر مرحلة مؤقتة فالتكامل المنشود هو:

- تكامل فقه النص وفقه الواقع في شخصية اجتهادية واحدة، والمراد بذلك تفاعل ثقافة الفقه وثقافة الواقع في شكل شخصية واحدة متخصصة، ذات أصول وضوابط إسلامية.
- تكامل هذه الشخصية الجامعة مع الشخصيات الاجتهادية الأخرى المتكاملة والمتماثلة.[1]

ولعل أحسن تعريف للاجتهاد الجماعي هو ما جاء على لسان "**قطب سانو**" حين قال: «الاجتهاد الجماعي عبارة عن العملية الذهنية العلمية المنهجية التي يقوم بها أفراد حائزون على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، وذلك بغية التوصل إلى فهم سديد للمراد الإلهي في مسألة أو نازلة تمس حياة الفرد أو المجتمع، أو عموم الأمة من جهة، وبغية التوصل إلى حسن تنزيل ذلك المراد الالهي على الواقع المحلي أو الإقليمي أو الأممي، بحيث يغدو الوحي الإلهي المتعالى على الزمان والمكان موصولاً بالواقع المعيش الدائب»[2]

وميزات هذا التعريف أنه ضبط الاجتهاد الجماعي بشكل محكم في الجوانب الآتية:

- جمع بين الجانب الفقهي، والجانب الجماعي الواقعي في عملية النظر للنوازل.
- أنه بين أن أدوات النظر غير ثابتة.
- بين أنه أثناء عملية التنزيل يجب الربط بين الوحي الإلهي وواقع الناس.

ومن المأخذ عليه، هو أنه اعتبر أن من له الحق في هذه الاجتهاد الجماعي هو الحائز على الدرجة الوسطى من أدوات النظر، وكان الأولى به أن يقتصر في التعريف على عبارة المؤهل للنظر الاجتهادي فتحديد من له الحق في الاجتهاد الجماعي بأنه من حاز على الدرجة الوسطى غير مضبوط، ويوهم أن الانضمام إلى مثل هذه المجامع أمر هين سهل، بينما هو في الأصل للصفوة من العلماء.

---

[1] جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص223.

[2] قطب سانو، مرجع سابق، ص153.

2) **الفرق بين الاجتهاد الجماعي وما هو قريب منه:**

يتداخل مصطلح الاجتهاد الجماعي مع مصطلح الإجماع، والشورى مع أن هناك فروق بينهم:

أ/ الفرق بين الإفتاء والجماعي والإجماع:

الإجماع: «هو اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكـم شرعي»[1]، وعليه يختلف عن الإفتاء الجماعي فيما يلي:

• **من حيث الصادر عنه:** الإجماع يصدر عن الكل، بينما الإفتاء الجماعي لا يشترط فيه ذلك، أما ما أصطلح عليه من بعض المعاصرين بالإجماع الواقعي الذي عرفه "علال الفاسي" بقوله: «الإجماع هـو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما فيما لا نخص فيه من كتاب أو سـنة»[2]، فهـذا المعنى ينطبق على الاجتهاد الجماعي إذا أدى إلى وقوع اتفاق الكلّ.

• **من حيث الاتفاق:** الإجماع توافق المجتهدين من غير شورى، بينما الإفتاء الجماعي مبني على الشورى.

• **من حيث الحجية:** الإجماع حجة يحرم مخالفته بخلاف الآخر.[3]

ب/ الفرق بين الإفتاء الجماعي والشورى: الإفتاء الجماعي يفترق عن الشورى فيما يلي:

• **من حيث المتعلق:** فالأمر الذي عليه عز وجل في القرآن هو مهمات الأمة ومصالحها في الحـرب وغيره، وذلك في غير أمر التشريع[4]، أمّا الإفتاء الجماعي فمتعلق بالحكم الشرعي من حيث إدارته من مظانه أو تنزيله على محله.

• **من حيث المستند:** فعندما لا تتعلق الشورى بالأحكام الشرعية يكون مسـتندها مطلـق الـرأي والراجح من المصالح فيما لا يعارض النصوص، ولا يخرق الإجماع، أما الإفتاء الجماعي فإنما يسـتند للأدلة والآراء. [5]

3) **ضبط مجال الإفتاء الجماعي:**

هناك محاولات عدة لتحديد مجال الإفتاء الجماعي، منها محاولة السوسرة، حيث حصـرها في ثلاث مجالات: [6]

---

(1) الشوكاني، مصدر سابق، ص71.

(2) الرازي، المحصول، مصدر سابق، 25/1.

(3) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص116.

(4) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، 147/3.

(5) المصدر نفسه، 149/3.

(6) السوسرة الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص178.

1- القضايا المستجدة ذات الطابع العام والمتشعبة بين عدة علوم.

2- القضايا العامة التي سبق لأسلافنا الاجتهاد فيها وتعددت آرائهم.

3- القضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير كالعرف والمصلحة.

وهذه المحاولة على أهميتها فهي تفتقر للضبط المنهجي، وتجنح للعمومية والإغراق في التجريد.

ولعل أوضح محاولة وأدقها ما ذكر "قطب سانو" حيث بين أن ضابط مجال الإفتاء في النازلـة يرجع إلى مدى ارتباطها بحياة المسلمين على المستوى: المحلي أو الإقليمي، أو على مسـتوى الأمـة وبالتالي فهناك مجالات ثلاث:

أ- قضايا محلية:[1] ويراد به سائر القضايا التي تمس حياة أفراد مجتمع معين دون غيره من المجتمعـات أي قطر دون قطر. **ومن أمثلتها:**

أ/تحديد نوعية النظام التعليمي بين الاختلاط والفصل بين الجنسين فقبول أحـد النمطين في مجتمع يجب أن يخضع لقاعدة المآلات والمفسدة في كل مجتمع.

ب/ تحديد الزي الرجالي والنسائي لابد من التفرقة فيه بـين المقصـد والوسـيلة، فيرجـع لخصوصيات كل مجتمع.

ج/النظام السياسي يخضع لظروف كل دولة، فلا يمكن فرض نظام حكم إسلامي معينا كأنموذج.

ومن المآخذ على هذا المجال أن النوازل الوطنية قد تختلف من منطقة إلى أخـرى فهنـاك دول جغرافيتها شاسعة، مما يعني إدراج قسم آخر هو قضايا محلية، واستبدال التسمية الأولى بالقضايا الوطنية.

ب- قضايا إقليمية: [2] وهي مجموع النوازل التي تمس حياة عدد من المجتمعات التي تعيش في إقلـيم واحد، وتتبنى أعراف وتقاليد مشتركة.

فالنوازل التي تمس حياة أهل إقليم، لا ينبغي أن يتصدى لها مجتهدين محليين بل مجموع ممثلين لـدول الإقليم.

ومن الأمثلة لهذه القضايا: تحديد سن البلوغ.

ومن المآخذ على هذا القسم هو أنه غير عملي فمعظم الدول الإسلامية تتبنى منظومة قانونيـة تختلف عن بعضها البعض، مما يجعل عملية الإتحاد في إصدار الفتوى غير ميسرة، خصوصا إذا كانـت هناك خلافات سياسية بين دول الإقليم.

---

[1] قطب سانو، مرجع سابق، ص155.

[2] المرجع نفسه، ص156.

ج- قضايا أممية[1]: ويراد به النوازل التي تمس حياة عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم والاجتهاد يقوم فيها من طرف أفراد مجتهدين من الأقطار الإسلامية.

ومن أمثلة القضايا:

- قضية تحرير المسجد الأقصى، والتعامل مع اليهود.
- قضايا السلم والحرب.
- علاقة المسلمين بغيرهم.
- قضايا الطب الحديثة.
- قضايا تخص تبني أفهام جديدة لنصوص الوحي مغايرة ومختلفة عن الأفهام الموروثة.
- مراجعة جملة حسنة من الاجتهادات والفتاوى التي تبناها القدامى.

والتصور الأقرب للواقعية هو أنه يجب أن يكون مجال الإفتاء الجماعي في أربع أنـواع مـن المجامع:

- **القضايا الوطنية والمحلية**: وهي النوازل التي تخص الدولة الواحدة، وما فيها مـن أقـاليم. تباشرها المجامع المحلية في كل إقليم أو المجمع في تلك الدولة.
- **قضايا الأقليات المسلمة**:وهي التي تهتم بنوازلهم، فهذه من اختصاص مجالس الإفتاء في كل قارة.
- **قضايا الأمة**: وهي التي تهتم بنوازل وقضايا الأمة، وهي ما اختصاص مجلس يضم أعضاء من جميع الدول الإسلامية.
- **القضايا المتخصصة**: مثل البنكية والطبية تكون من اختصاص المجامع المتخصصة. يقتصـر عملها ونشاطها على الإفتاء في العمليات المتعلقة بأنشطتها.

4) عدم جواز حصر الإفتاء في أية دولة في جهة معينة:

فوضى الفتوى، صراع الفتاوى، سوق الفتوى، جعلت البعض يدعو لحصر عملية الإفتاء في جهة مختصة (مجمع) دون سواه، ومنع أي مفت خارج المجمع بالإفتاء والتاريخ الإسلامي لم يعـرف مؤسسة منظمة للإفتاء إلا في الدولة العثمانية ابتداءً من عهد السلطان"**مراد الثاني**" أول شيخ للإسلام سنة 1425هـ، وكان الخليفة العثماني هو الذي يتولى اختيار شيخ الإسلام من بين كبـار رجـال القضاء والمفتين، ولكن شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية كانوا غالبا يشعرون أنهم أنداد للسـلطان نفسه، ولم تكن تمنعهم ألقاب التشريف والتفخيم التي يقضي نظام المراسم العثماني أن يخاطـب بهـا

[1] قطب سانو، مرجع سابق، ص157.

السلطان أن يفتوا على خلاف رأيه، وهم يعلمون يقينا أنه غير موافق على فتـواهم، ومـن أشـهر مواقفهم في ذلك فتوى شيخ الإسلام الجمالي بعدم جواز إكراه الأرمن من رعايا الدولة العثمانية على الدخول في الإسلام وإلزام السلطان بحمايتهم والوفاء بعهدهم.[1]

وأول من دعا إلى حصر الإفتاء في جهة معينة هو وزير الأوقاف المصـري "د.محمـد علـي محجوب" بتاريخ:1989/08/13م، حيث قال: «إن دار الإفتاء هي الجهة المنوط بها إصدار الأحكـام الشرعية»[2]، في سابقة لم يقل بها أحد منذ أنشئت دار الإفتـاء المصـرية (نـوفمبر1895م)، وقـد استنكرها أهل الرأي، ولذلك لم يجد تصريحه أذنًا صاغية، بينما في الأردن صدر قانون الإفتاء لعـام 2006م وهو ملزم[3].

وهذا المنع العام للعلماء من الإفتاء لا يجوز شرعا ، لما يلي:

أ/ أنه لم يقع في تاريخ الإسلام، وليس المراد منه إلا احتكار الدين، خصوصـا إذ لازمـه الاسـتبداد السياسي، مما يعطي الانطباع لإيجاد طبقة رجال الدين في كل دولة على غرار العصور الوسطى في أوربا.

ب/ أن العلماء منذ القديم رفضوا هذا التوجه "فابن تيمية" يقول: «ليس لمن ولي أمـرًا مـن أمـور المسلمين أن يمنع الناس مما يخالف مذهبه مما يسوغ فيه الاجتهاد ... والمسائل الاجتهاديـة ... لـيس لأحد أن يلزم الناس بإتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية، فمن تبين له صحة أحد القولين اتبعه، ومن قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه»[4]، لأن في ذلك تضييق على العلماء، ومنع لحريـة البحث العلمي.

ج/ علاج فوضى الإفتاء يكون بتصحيح مناهج التعليم الديني، وإعداد المؤهلين للإفتـاء، وان نعيـد للفتوى مكانتها، وإصدار ما يسمى بميثاق الإفتاء يلتزم به كل من هو مؤهل للإفتاء.

د/ أن حصر الإفتاء في جهة معينة، إذا قيل أنه يحقق بعض المصالح فهو قول مردود لأن هذه المصـالح مغمورة في بحار المفاسد التي تترتب على منع أهل العلم المؤهلين له من الإفتاء.[5]

---

(1) د.عبود العسكري، المؤسسات الدينية في الدولة العثمانية، شيخ الإسلام أنموذجا، ورقة مقدمة إلى ندوة الدولة العثمانية، قراءة معاصرة، جامعة حلب2001م. وأحمد تمام، تأرجح المشيخة بين الانتخاب والتعيين، موقع: www.islamoline.net، بتـاريخ: 2007/05/12م.

(2) محمد سليم العوا، جواز حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، المؤتمر العالمي، منهجية الإفتاء، في عالم مفتوح، ص4.

(3) القانون رقم: 60 سنة 2006م، الصادر بتاريخ: 2006/11/16م.

(4) ابن تيمية، الفتاوى، مصدر سابق، 48/3.

(5) محمد سليم العوّا، مدى جواز حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، المؤتمر العالمي منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، مرجع سابق، ص9.

الفرع الثالث: ضوابط في تطوير عملية الاجتهاد المجمعي:

الإفتاء الجماعي في المستجدات ليس مطلبا فرديا ينادي به البعض، بل أصبح اليوم حاجة جماعية أقره كل الفقهاء، وصدرت بشأنه التوصيات، وأنشأت من أجل تحقيقه المجامع.[1]

ولأجل تطوير عمل المجامع الفقهية يجب ما يلي:

1) الاعتقاد بضرورتها في التصدي للنوازل:

بما أن الكثير من القضايا المعاصرة هي معقدة ومركبة، والوصول إلى إدراك حكمها يقتضي أن تكون الفتوى جماعية فيها، ولا يتحقق ذلك إلا بالرجوع إلى هيئات الفتوى، ومجامعها، وهذه الصورة من الإفتاء كانت كثيرة في زمن أبي بكر وعمر ﵄، ومن سار على هذه الطريق في الفتوى الجماعية الإمام الأعظم "أبو حنيفة النعمان"، فقد كان قد وضع مذهبه شورى بينه وبين تلامذته، فعن "أبي يوسف" قال: «كان أبو حنيفة إذا وردت عليه المسألة قال: ما عندكم فيها من الآثار؟ فإذا روينا الآثار وذكر ما عنده: نظر فإن كانت الآثار في أحد القولين أكثر أخذ بالأكثر فإذا تقاربت الآثار وتكافأت اختار»[2].

وهي اليوم تحقق لنا التكامل في تقليب الرأي مما يسد النقص في اجتهاد الفرد، كما يؤدي إلى تلاقح الأفكار الجمعي الذي يجعل عقل الجماعة انضج من عقل الفرد.

كما أن هذه الضرورة تدعو إليها الأمور التالية:

أ/ سد الباب على المتعالين من حدثاء الأسنان وأنصاف العلماء.

ب/ سد الباب على الجهات التي تريد تسييس الفتوى أو تميعها.

ج/ سد النقص الحاصل في المستوى العلمي لدى الكثير من الفقهاء.

د/ إعطاء القضايا المطروحة حقها من البحث الجاد.

2) دراسة المستجدات في لجان خاصة:

يجب أن تتم دراسة الموضوع المراد إصدار الفتوى فيه، وخصوصا إذا كان اجتماعيا يترك أثره على نطاق واسع، في ندوات متخصصة تشبعه بحثا وترفع النتيجة ومعها تقرير يبين مختلف الاتجاهات إلى المجمع الأوسع ليقرر الموقف.

---

(1) منها القرار رقم: 153(17/2) عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة في عمان للفترة من 24 إلى 2006/06/28م.

(2) وهبي سليمان الغاوجي، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط6، 1999م، ص66.

على أن تسبق عملية استنباط الحكم الشرعي، توضيح دقيق للموضوع من قبل خبراء متخصصين بحضور الفقهاء والإجابة عن تساؤلاتهم.[1]

3) الدعوى إلى توحيد المعايير وتجميع القواعد الفقهية ذات الأثر في عملية الاستنباط:

لذلك يجب الاتفاق أو التقارب الفكري حولها لما لذلك من أثر في اختصار الطريق ودقة الاستنتاج، فمثلا يجب الإجابة على تساؤلات كثيرة من قبيل:[2]

أ/ ما هو الموقف من العقود المستجدة؟ وهل تشملها عمومات تصحيح العقد ولزوم الوفاء به أم أنها تقتصر على العقود التي كانت جارية في العصور الماضية.

ب/ مسألة التفريق بين الغايات والوسائل، فالعمل المصرفي له غاياته ولهذه الغايات وسائل متعددة تجب دراستها وتمحيصها والابتعاد عن المحرم منها، أو اختراع بدائل تفي بالغرض.

ج/ الربا ما هو وهل يشمل الربا المعكوس (أي ما يعرف بضع وتعجل) وهل يشمل كل إضافة في قبال مهلة زمنية؟ أم هل يشمل العقوبات المالية على التأخير في الدفع، وهل يشمل ما يدفعه الأقرباء؟ أم ما يدفعه الكفار؟

4) تعهد دول منظمة المؤتمر الإسلامي بالعمل بالفتوى المجمعية: [3]

والابتعاد عن مخالفتها إلى فتاوى فردية، مما يؤدي إلى تمزيق الأمة، مع ملاحظة الظروف التي لا تنسجم مع الفتوى المجمعية –لو وجدت- بعين الاعتبار، ويتأكد هذا العمل أكثر فيما يتعلق بفتاوى الأمة.

5) التنسيق بين المجامع الفقهية:

تحقيقا للتكامل وتفاديا للتناقض والتضارب في القرارات، عبر عملية تفهم لحيثيات الفتاوى والتفاهم حول آثارها.

6) العناية بالمؤسسات الرسمية للإفتاء:

وذلك بتدعيمها بالعلماء المؤهلين للإفتاء وتزويدها بالمعلومات والمراجع وقرارات المجامع، وتمكينها بالاتصال بالمجامع الأخرى لتبادل الرؤى، ومنحها الاستقلالية التامة في اتخاذ القرارات، حتى لا تنحرف الفتوى عن مسارها السليم.

---

[1] محمد على التسخيري، دور المجامع الفقهية والاجتهاد الجماعي في معالجة المستجدات من الناحية الشرعية وسبل تطويرها، المؤتمر العالمي منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، مرجع سابق، ص4 .

[2] المرجع نفسه، ص9. والبيان الختامي للمؤتمر.

[3] المرجع نفسه، ص10. والبيان الختامي للمؤتمر.

7) إنشاء قاعدة بيانات دولية:

تجمع فيها فتاوى جهات الإفتاء في العالم لخدمة الباحثين والعلماء.

8) توجيه السائل في القضايا المهمة للبدائل المشروعة:

فتحريم بعض صور المعاملات المعاصرة لا يحل مشكلة الناس، بل يوقعهم في حرج وضيق، مما يتطلب إيجاد بدائل إسلامية.

9) انسجام الفتاوى مع مبادئ العدالة ومبادئ الإنسانية العامة:

فالفقه الإسلامي يتعرض في قضايا العصر إلى سوء فهم أو تشـويه متعمـد، لأن الفتـوى التي تصدر من جهات الفتوى لا تنسجم مع هذه المبادئ، مع أن معظم هذه المبادئ، هو من صـميم خصائص الإسلام، سواء تعلق الأمر بحقوق الإنسان، أو المرأة، أو الشأن الاجتماعي عمومًا.

الفرع الرابـع: ضوابـط التأهيـل للمجامـع الفقهيـة:

التصدي للنوازل المعاصر معقود في حياتنا المعاصرة على الاجتهاد الجمعي، غير أن هذه المجامع على ضرورتها وأهميتها، لم تلق من البعض القبول على اعتبار أن العضوية فيها لا تخضـع لضـوابط ومعايير محددة تؤهل الكفاءات المميزة، ومن المؤهلات التي يجب مراعاتها في اختيار أعضـاء المجـامع إضافة لمؤهلات الإفتاء التي سبق ذكرها حتى تؤدي هذه المجامع دورها، وتكون لفتاواها مصداقية مـا يلي:

1) العلماء العاملون الذين تتوفر فيهم ثلاثة شروط:

فقه النص، فقه الواقع، العدالة، فالعديد من المجامع أصبحت تمثل اتجاها فقهيا بعينه، ونقصـد بذلك المجامع التي تقتصر على العلماء الذين لهم دراية بالنصوص فقط، فلابد أن يكون الاختيار علـى اعتبار الكفاءة في مجموع أدوات النظر الاجتهادي دون إقصاء لأي أداة.[1]

2) أن يتم الاختيار عن طريق الانتخاب من العلماء:

فالترشح لمنصب الإفتاء في المجامع يجب أن يكون دليلا على الأعلمية، وأن يتم بواسطة الإقرار من بقية العلماء بأحقية هذا العالم بالعضوية في مجمع ما، على غرار ما يتم العمل به في إنشاء المجالس العلمية للجامعات، والمنظمات الدولية العلمية، وهذا الإقرار يكون منطلقه مكانة العالم، وانتاجاتـه العلمية ومصداقيته.

---

(1) أحمد عبد الغفور السامرائي، مؤسسة الإفتاء الجماعي، المركز العالمي للوسطية، مرجع سابق، ص6.

3) المناصب الإدارية والرسمية لا تؤهل الشخص بالضرورة للمجامع:

على اعتبار أن تعيين الشخصي في أعلى المناصب الدينية يـتم وفـق اعتبـارات سياسـية وحزبية، فلا يقال إن الدولة أدرى بالعلماء الذين يصلحون للإفتاء فإذا اختارتم جاز لهـا أن تمنـع سواهم منه، فمنذ نحو ثمانية وثمانين عاما كتب العلامة المحقق الشيخ "محمد سعيد الباني" يصف بعض من يتولون مناصب الإفتاء الرسمية الحكومية قائلا: «إن الواحد منهم ليس بمفت البتة في لسان العلـم ومصطلح أهله لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل الـاز، وإنما هو ناسخ عن الكتب خطا أو مُـردّدٌ صداها لفظا، فهو أشبه بموظف مراجعة، ما دام خاليا من التبصر والترجيح أو التخريج، وإن كـان باصطلاح الحكومات المتقهقرة يُوسمُ بالمفتي»[1].

4) عدم الانقطاع عن ذوي الاختصاصات الدقيقة:

وذلك في مختلف شؤون الحياة لمشاورتم والتباحث معهم في تفاصيل الأمور التي يراد الإفتـاء با، هؤلاء الخبراء يوضحون غوامض وكيفيات الأمور للعلماء العاملين ليفتوا با على بصيرة.

5) تجرد المؤهل للمجامع من الانتماءات السياسية والوطنية والتعصب المذهبي:

العالم الذي يتأهل لهذه الـامع يجب أن لا ينتمي إلى أي تنظيم سياسي معين عالمي أو وطـني، كما يجب عليه أن يتحرر من الرؤية المذهبية الضيقة؛ لأن الأصل في هذه الـامع إصدار الفتوى لـموع الناس دون مراعاة الانتماءات السياسية، وحتى لا تتخذ هذه الـامع منابر للدعاية لأفكـار معينـة، فأخطر ما يمكن أن تعرض له الفتوى في الـامع هو:

- أن يتدخل رجال السياسة في أمور استنباط فتاوى المستجدات، فيرسلوا إلى هذه الـامع من يحمل معه وجهة نظر حاكمه وسلطانه، ثم يقاتل من أجل الدفاع عن هذه الفتوى.
- خروج بعض العلماء عن الجادة ليس لخلل في مكانه العلمية والفقهية، وإنما لخلل في ضعف شخصيته أو طمع في منصب.
- أن يكون هدف المفتي الانتصار لاتجاه مذهبي ينتمي إليه ولو على حساب البحث العلمـي الحر.

---

(1) محمد سعيد الباني، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981م، ص207-208.

الفرع الخامس: ضوابط الإفتاء عن طريق وسائل الإعلام:

انتشرت الفتاوى الدينية على شاشات التلفزيون المحلية والفضائية، وحتى على صفحات الجرائد، بل وعبر المواقع الإلكترونية والبريد الشخصي وعبر الـ (SMS)، والمعلوم أن الفضائيات ووسائل الإعلام تقوم على الإعلان، وبالتالي تحاول جذب المشاهد، والدين بطبيعة الحال مسألة مهمة في حياة الإنسان، ولذلك أفردوا مساحات واسعة لتلك البرامج، وأثار انتشار برامج الفتاوى المتعددة عبر وسائل الإعلام فضول ومتابعة عموم المسلمين، وكان التلقي شديدا أو كبيرا، لدرجة أن كثيرا من البرامج الدينية أصبحت تحتل المراكز الأولى من حيث عدد المشاهدين أو المشاركين أو المتأثرين.[1]

ومع هذا الانتشار أصبحنا أمام ظاهرة إن لم نقل **نازلة** وهي الإفتاء عبر وسائل الإعلام أفرزت نتائج يمكن القول: أنها إيجابية في جوانب، وسلبية، بل وخطيرة أيضا في جوانب أخرى يتطلب الأمر الوقوف عندها لاستخلاص ضوابط تحدد الإفتاء عبر هذه الوسائل.

أولا: الجوانب الإيجابية:

1- نشر الاهتمام بالدين ومعرفة الأحكام الشرعية: حيث تعاني أغلب المجتمعات المسلمة والعربية من الجهل، كما أن القراءة والمطالعة في مجتمعاتنا قليلة جدًا.

فبالنسبة للفضائيات ساهمت هذه البرامج في السماح للمشاهد بإلقاء الأسئلة التي تجول في خاطره أو التي يبحث فيها عن إجابة دون خوف أو تردد مما زاد من اهتمام الناس بالدين وبالبحث عن الحكم الشرعي لأمور حياتهم.[2]

2- الرد على أسئلة المشاهدين: بالاستماع لمشاكل الناس وما يقع من قصص وأحداث واقعية، مما ساهم في بروز بعض الفتاوى التي تراعي مقاصد الشريعة وحاجات الناس، فكانت قريب من الواقع ومعالجة له.

ومن البرامج الرائدة في الفضائيات على سبيل المثال، لا الحصر:

أ/ برنامج "الشريعة والحياة" العلامة" للدكتور يوسف القرضاوي" على قناة "الجزيرة":

---

(1) أحمد باسم محمد المطوع، فتاوى الفضائيات، مؤتمر منهجية الإفتاء، مرجع سابق، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص8-9.

وهذا البرنامج وإن لم يكن مخصصا ابتداءً للإفتاء، ولكن طبيعة البرنامج، وشخصية القرضاوي التي تزاوج بين الفكر والفقه، جعلت البرنامج في جميع حلقاته لا يخلوا من فتاوى فقهية مميزة تعبر بحق عن عنوان البرنامج الذي يرمي إلى بيان موقف الشريعة من الوقائع التي يعيشها الناس في حياتم، ومن أهم ما يميز هذا المنبر الفقهي العام:

- إقبال جمهور الناس على مشاهدته نظرا لشخصية القرضاوي التي تحظى بالثقة لدى المسلمين باعتباره مرجعية لكل المسلمين تتميز بالاستقلالية والاعتدال والعلم.
- دعوة القرضاوي إلى منهج وسطي في التصدي للنوازل.
- تعرضه للفتاوى بالإجابة أحيانا، والرد على المنحرفة منها أحيانا أخرى.

ب/ برنامج "في **رحاب الشريعة"** في **قناة "اقرأ" :**

وهو برنامج أسبوعي يتناول اهتمامات المشاهدين الدينية، ويجيب على أسئلتهم الشرعية واستفساراتم حول دينهم الحنيف ومن ميزات هذا البرنامج.[1]

وهي استضافة العلماء من أقطار مختلفة، مما يتيح الإطلاع على أنماط من الفتاوى التي تراعي اختلافات البيئة، وخصوصية المذهب المنتشر في تلك الأقطار.

بالإضافة لهذا البرنامج تقدم القناة بعض الخدمات في مجال الإفتاء منها:

- **شريط الفتاوى على الفضائية:** بخدمة إرسال الرسائل القصيرة (SMS)، حيث يظهر شريط في أسفل شاشة البث، يظهر فيه استفسار السائل وإجابة المختصين على هذا الاستفسار.
- **الفتاوى على الموقع الإلكتروني للقناة:** فهناك قسم للإجابة على الأسئلة، وقسم يتضمن جميع الفتاوى التي ترد للقناة.
- **فتاوى على الإيميل الشخصي:** وهي خدمة تُعنى بالخصوصية والسرية للمستفتي.

ومن مزايا الإفتاء عبر الأنترنت ما يلي:

1/ يتيح طرح السؤال على طريق الأنترنت مساحة أوسع لطرح جميع أبعاد القضية، وإمكانية إعادة مراجعتها، وهذا لا يقع عند الإفتاء عبر الهواء، الذي يتطلب الاختصار في طرح السؤال.

2/ سرعة إيصال المسألة التي يستفتى فيها، وسرعة إيصال الجواب عنها.

3/ توفر مواقع الأنترنت إحالات على فتاوى سابقة، مما يتيح للسائل نوعا من الثقافة الشرعية لا

---

(1) أحمد باسم محمد المطوع، فتاوى الفضائيات، مرجع سابق، ص16 وما بعدها .

تتيحه الوسائل الأخرى.

4/ الفتوى عن طريق الأنترنت تحافظ على خصوصية وسرية المعلومات، فلا يشترط أن يكتب السائل اسمه الحقيقي.

5/ يمثل الأنترنت مرجعية ثابتة للرجوع للفتاوى، بحيث يمكن معاودة الإطلاع عليها من حين لآخر، بخلاف الفضائيات فإن المتابعة لا تكون إلا وقت إذاعة الحلقة.

6/ أتاحت الأنترنت للباحثين الإطلاع على مدارس ومناهج الإفتاء لدى العلماء، وما يصدر عنهم من فتاوى مقارنة مع الماضي.

7/ الإفتاء الإلكتروني أضحى مرجعًا للأقليات المسلمة في أنحاء العالم، فأضحت الفتوى ترجح خلافا بين الأقليات المسلمة وغيرها.

8/ الأنترنت ساعد على إعادة أهمية الفتوى ودورها في المجتمع، والناس بكل طوائفهم الآن يعودون إلى المشايخ والأساتذة لمعرفة الحكم الشرعي في جميع مجالات الحياة.

ومن نماذج المواقع الإلكترونية للإفتاء: موقع "**إسلام أون لاين**":[(1)]

بدأت خدمة الفتوى فيه مع بداية الموقع في أكتوبر 1999م، وتمت الإجابة إلى وقتنا الحاضر عن خمسمائة ألف فتوى مصنفة على النحو الآتي:

• **فتاوى البنك الدائم:** وفيه 13000 فتوى مصنفة حسب الموضوع واسم المفتي، ويمكن للمستخدم أن يبحث بأي كلمة في العنوان، أو النّص، أو اسم المفتي.

• **الفتاوى المباشرة:** وقد عقدت ما يزيد على 1000 حلقة للفتاوى المباشرة، متوسط عدد الفتاوى في هذه الحلقات 25 فتوى، فيكون مجموع الفتاوى 25000 فتوى تقريبا، وتتميز هذه الخدمة بسرعة الرد.

• **فتاوى البنك المؤقت:** وهذه تمثل النسبة الكبرى في الفتاوى الواردة، وهذه إما مكررة أو تحمل نوعا من الخصوصية يريد السائل أن تظل محفوظة له، وهي موجودة على قاعدة بيانات لكنها غير معلنة.

2) الجوانب السلبية:

1/ تضارب الفتاوى في **الصحافة والإعلام:** مما جعل "د.هيا عبد العزيز" تعلق على ذلك بقولها: «مع كل عملية اكتتاب لأي شركة جديدة تظهر لنا مجموعة من الفتاوى التي تحرم تلك الشركة

---

(1) محمد إبراهيم زيدان، الإفتاء عبر الأنترنت، مؤتمر منهجية الإفتاء، مرجع سابق، ص7-8.

وتحلل الأخرى، وتسبب تلك الفتاوى بلبلة كبيرة لدى المواطنين خاصة وأن الكثير منهم يقع في حيرة كبيرة بين الاستفادة من فرصة استثمارية والخوف من المال الحرام».[1]

2/ ظهور غير المتخصصين في برامج الفتاوى: فهناك عدد غير قليل من برامج الفتوى تظهر المفـتي ضعيف البضاعة، وهناك صنف آخر كان له بروز في مواضيع الوعظ والإرشاد أو المواضيع الأسرية، أو التاريخ الإسلامي، ولكل واحد تخصصه، ومع ذلك يقحمون أنفسهم في الإفتاء وهم ليسوا أهلا له أصلا.

3/ الجرأة في الفتوى: فهناك من يفتي في كل شيء، وفي كل ما يسأل عنه، دون تـردد أو تفكـير، علما أن هناك مواضيع لازالت مثار بحث وتنقيب وتداول بين العلماء، ولا زالت المـجامع الفقهيـة تتباحث وتتناقش وتؤجل إصدار الأحكام، إلى أن يتم الاتفاق وظهور الحكم الشرعي.

4/ عدم مراعاة الاختلاف بين السائلين: فمثلا هناك بيئات ينتشر فيها المذهب الشافعي كمصـر، وأخرى المالكي (كشمال إفريقيا)، وبيئات ينتشر فيهـا الحنفـي (كتركيـا) وأخـرى الحنبلـي (كالسعودية)، وأخرى خليط كالأقليات المسلمة في الغرب، فمن الخطأ تعميم الإجابة للسائلين مـن مختلف بلاد العالم، لأن ذلك قد يؤدي بالمستفتي أن يخالف بيئته فينجر عنه مشقة للسائل، أو تنـازع مع أهل بيئته.

ومن ذلك محاولة البعض تغيير الساحات الفقهية، التي تنتشر فيها مذاهب فقهية بعينها.

5/ غلبة فقه التشدد وفقه المدرسة الواحدة: خلافا للنصوص الواضحة والمتكررة، فهناك مشـكلة فكرية لدى البعض ممن يتصدى للإفتاء، وهي عدم الاعتراف بالرأي الآخر، ولا بالمدارس الفقهية.

6/فتاوى تساير الضغط الجماهيري أو التوجهات الحكومية: وهذا ما يسميه البعض الهزيمة النفسية للمفتي.

7/ سعي كثير من المفتين للشهرة والبهرجة الإعلامية: ومعظم هؤلاء ممن لا تتوفر فيهم مـؤهلات الإفتاء، وهدفهم تسليط الأضواء عليهم.

8/ توجهات بعض الفضائيات التجارية نحو جلب الإعلانات: وهذا لا يتم إلا بواسطة عرض مادة إعلامية تستهلك بكثرة لدى المشاهد، والفتاوى الدينية من أكبر البرامج استقطابا للمشاهدين، ومـن ثمة فإن جزء كبير من المسؤولية الناتجة عن هذه الفوضى في مجال الإفتاء يقع على عاتق مـلاك هـذه القنوات، فقد أصبح الكثير منهم يعرضون البرامج الدينية، ويروجـون للفتـاوى الشـاذة، وذلـك

---

[1] هيا عبد العزيز المنيع، جريدة الرياض، السعودية، عدد: 13694، تاريخ: 2005/12/21م.

باستضافة الوجوه المثيرة للجدل، مما أدى إلى نزيف في الفتاوى، أصبح ينذر بإحداث كارثة يختلط فيها الحق بالباطل.

ولمعالجة هذه الظاهرة وما انجر عنها من سلبيات على الفرد والمجتمع والأمة بات من الضروري إدراج ضوابط للإفتاء عبر وسائل الإعلام، جانب منها يتعلق بالمفتين والجانب الثاني يتعلق بوسائل الإعلام.

الجانب الأول: ويتمثل أساسًا في:

تأسيس مجلس أخلاقيات مهنة الإفتاء:

من المتعارف عليه في العصر الحاضر أن كل مهنة ذات شأن، يؤسس لها مجلس خاص يضبط أخلاقيات تلك المهنة، ومن أمثلة ذلك: مجلس أخلاقيات مهنة الطب، أو الصيدلة، أو المحاماة. ومن ثمة فإن إحداث هذه الآلية التنظيمية بات أكثر من ضرورة، حتى ينهي هذه الفوضى التي من أخطر مظاهرها تكلم "**الرويبضة** في **أمر العامة**"، ومن المبادئ التي يؤسس عليها هذا المجلس:

1/ إصدار دليل للمفتي وآخر للمستفتي يتضمن التوعية بثقافة الفتوى، ومؤهلات المفتي.[1]

2/ وضع ميثاق دولي للإفتاء يلتزم به كل من يتصدى للفتوى وفيه يتم توضيح أسس استنباط الأحكام الشرعية، والقواعد الواجب مراعاتها في الإفتاء، والمجالات التي يجوز للمفتي أن يتعرض لها بشكل فردي، ومجالات الإفتاء الجماعي ... على أن يمثل هذا الميثاق قالبا قانونيا، يعتمد من طرف الجهات المؤهلة للإفتاء.[2]

3/ تزويد المفتين بالفتاوى والقرارات الصادرة عن المجامع الفقهية ولجان الفتوى.

4/ عقد دورات تكوينية وتدريبية تتعرض لكل جوانب الإفتاء.

5/ تعريض كل من يخالف ميثاق الفتوى، للمساءلة التي قد ينجر عنها منعه من الإفتاء في حالة الضرورة.

6/ أن يشرف على هذه المجالس كبار العلماء في كل بلد، يقومون بالتنسيق مع البلدان الإسلامية الأخرى.

7/ أن تتمتع هذه المجالس بالاستقلالية التامة عن أجهزة الدولة.

الجانب الثاني: ويتمثل أساسا في:

---

(1) البيان الختامي للمؤتمر العالمي، منهجية الإفتاء، مرجع سابق.

(2) المرجع نفسه.

وضع بروتوكول إعلامي تلتزم به كافة وسائل الإعلام؟[1]

الهدف منه الحفاظ على هيبة الفتوى، نظرا لخطورتا، وتداعياتا على المجتمع ومن المبادئ هذا البروتوكول ما يلي:

1/ أن تفرق وسائل الإعلام بين أربع وظائف تشمل العمل الديني: [2]

- **وظيفة المفكر الإسلامي:** الذي يتناول ما يثار ضد الإسلام من شبهات، ويقدم علما وبرهانا، وليس من حقه الإفتاء.
- **الداعية:** وهو الشخص الذي عليه أن يركز على تعليم الناس الإسلام، والتمسك به، وليس من حقه الإفتاء.
- **معلم العلوم الشرعية:** وهو من يقوم بتعليم فن من فنون المعارف العلمية كالقراءات أو التفسير، وليس من حقه طرق باب الإفتاء.
- **المفتي:** وهو من يملك مؤهلات الإفتاء، وهو الوحيد المخول له إصدار الفتاوى.

2/ دعوة معدي ومقدمي البرامج الدينية، ومحرري الشؤون الإسلامية في الصحف والمجلات والفضائيات وسائر طرق الإعلام، إلى ضرورة الاستعانة بعلماء الشرع الموثوقين، للإشراف على برامجهم، وعدم فتح الباب أمام غير المؤهلين للعبث با تحقيقا للتعاون المثمر بين الجهات العلمية والجهات الإعلامية.

3/ أن يكون معدو هذه البرامج والمشرفين عليها ممن لهم دراية بالثقافة الإسلامية.

4/ إنشاء رابطة تربط الفضائيات العربية كلها على الخصوص، بحيث تضع لتلك الفضائيات منظومة أخلاقية تلتزم بتطبيقها، حتى لا يستمر الاستغلال الديني البشع للمسلمين، خاصة العوام منهم.

5/ إنشاء جهاز رقابي لمنع انتشار الفتاوى الشاذة.

---

(1) محمد خليفة، واقع الفتوى في وسائل الإعلام، مؤتمر منهجية الإفتاء، مرجع سابق، ص5.

(2) عبد الحميد مذكور، ندوة مناقشة كتاب (صراع الفتاوى)، جريدة الجمهورية المصرية، 20 رمضان 1427هـ .

المبحث الثاني: ضوابـط طــرق الاستنبـاط.

استنباط أحكام النوازل المعاصرة يتطلب معرفة مصادر الحكم وطرقه وضبطها من خلال بيان:
- ضوابط النص القرآني والسّنة النبوية.
- ضوابط بقية المصادر.
- ضوابط المقاصد والقواعد.

المطلـب الأول: ضوابـط تتعلـق بالقرآن الكـريم.

القرآن المجيد جعله الله: ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]، وهـو منهج حياة يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، وهو نور يخرج به الله الناس من الظلمات إلى النور، وهو تزكية وتذكرة وبشرى ونذارة، وهو حبل الله المتين، وصراطه المستقيم.

والقرآن مصدر المصادر، وهو حجة وأحكامه، واجبة الإتباع، برهان ذلك هو أن القرآن من عند الله تعالى، وأنه نقل بطريق قطعي لا ريب في صحته، أما البرهان على أنه من عند الله عز وجـل فهو إعجازه الناس أن يأتوا بمثله.

والقرآن مع استفاضة معانيه، وكثرة سوره، يمكن القول بأنه يدور على محـاور خمسـة: الله الواحد، الكون الدال على خالقه، القصص القرآني، البعث والجزاء، ميدان التربية والتشريع.[2]

كيفية بيان القرآن للأحكام التشريعية:

أ) التفصيل في **جزئيات بعض الأحكام**: كما في المواريث، وكيفية اللعان، وبعض الحدود ...

ب) بيان الأحكام بالنص الإجمالي: فلا يتصدى للجزئيات وتفصيل الكيفيات إلاّ قليلاً؛ وهو الغالب في نصوص القرآن، ولهذا الإجمال مزية بالنسبة لأحكـام المعـاملات المدنيـة، والـنظم السياسـة والاجتماعية، فإنه يساعد على فهم تلك النصوص المجملة وتطبيقها بصورة مختلفة يحتملـها الـنص، فيكون باتساعه قابلاً لمجارات النوازل، وتنزيل حكمه على مقتضياتها بما لا يخرج عن أسس الشـريعة ومقاصدها.[3]

---

[1] النحل، من الآية89.

[2] محمد الغزالي، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

[3] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق61/1.

ولاستنباط أحكام النوازل المعاصرة من النص القرآني، لابد من مراعاة الضوابط الآتية:

الفـرع الأول: اعتبـار القـرآن المصدر المنشئ للأحكـام: [1]

دَرَج الأصوليون على جعل مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة، فسووا بين لغة القرآن التي هي لغة كلام الله تعالى القديم المطلق المتعبد بتلاوته، المعجز الذي لا يجوز قراءته ولا روايته بـالمعنى، ونزل بلسان الرسول ﷺ، وبين لغة النبي ﷺ ولكن اللغة حين تصدر من الله تعالى الخـالق البـارئ المشرع شيء، وحين ينطق بها عبده ورسوله شيء آخر، وحين ينطق بها إنسان آخر، فهـي شـيء ثالث، ولأجل ذلك فإن التشريك بين النص القرآني والنص النبوي أدى إلى غبش لدى البعض، مـع وجود تلك الفروق الدقيقة بينها، وإن كان كل واحد صادر عن مشكاة واحدة.

فأساس العلاقة بينهما تقوم على اعتبار أن القرآن الـيد المصدر المنشئ للأحكام، والسنة النبوية المصدر المبين على سبيل الإلزام، فليسا سواء، وأنه يستحيل أن يقع تعارض أو تنـاقض بـين المبـين والمبين. فالقرآن مهمين على ما سواه ومنه السنة الشريفة[2].

ويكفي في بيان اعتباره مصدرا منشأ للأحكام، حديث "الحارث بـن عبـد الله الهمـذاني" صاحب علي رضي الله عنه قال: مررت في المسجد، فإذا الناس يخوضون في الأحاديث فدخلت على علي رضي الله عنه فأخبرته فقال: أو قد فعلوه؟ قلت: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ألا إنـها سـتكون فتنته قلت فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله وهو الذكر الحكيم، وهو الصـراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق من كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذا سمعته حتى قالوا: إنا سمعنا قرآنا عجبا يهـدى إلى الرشد فآمنا به، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هـدي إلى صراط مستقيم»[3].

---

[1] طه جابر العلواني، مقابلة أجريتها معه في مقره الكائن بالزمالك، القاهرة، بتاريخ: 2006/02/07م.

[2] المصدر نفسه.

[3] أورده الدارمي في الحديثين رقمي(3331) و(3332)، وقد علق المحققان عليه بقولهما، رواه الترمذي في كتاب فضائل القرآن، باب (14) ما جاء في فضل القرآن، حديث رقم (2906) 172/4-173، وأحمد في المسند91/1. قال ابـن كـثير في فضـائل القرآن، ص11-12: لم ينفرد بروايته حمزة بن حبيب الزيات ... وهذا الحديث إن لم تتسع لتصحيحه شروط المحدثين، فلا أقل من أن يكون أثر صحيح المعنى من كلام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وقد وهم بعضهم في رفعه، وهو كلام حسن صحيح، على أنـه قـد روى له شاهد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه"

وفي هذا الإطار نستطيع أن نفهم تشديد رسول الله ﷺ على أصحابه بألا يكتبوا عنه شيئا إلا القرآن، ولم يقتصر على الأمر بعدم تدوين الأحاديث والأخبار والسنن، بل جاوزﷺ ذلك إلى النـهي الواضح الصريح عن كتابتها، بل والأمر بمحو ما كتب منها وكذا فعل أصحابه من بعده، وبخاصـة الشيخان أبو بكر وعمر رضي الله عنه حيث شددا في النهي عن التحديث، وسبب نهي الرسول ﷺ عن تدوين أي شيء غير القرآن، فذلك لكي يبني عقول الناس ونفوسهم وقلوبهم أولاً بالقرآن –وحده- فيصبح القرآن مستقرا فيها، وعنه تنبثق نماذجه المعرفية، ومنه ينطلقون في بناء مذاهبهم العلمية، فيصـبحون قادرين على قياس كل مصدر كلي أو جزئي، وكل نوع من أنواع المعرفة إليه، ومحاكمتـه الرؤيـة القرآنية ونقده وتنقيته بمقتضاها ووفقا لها، إضافة إلى تقرير وترسيخ "حاكمية القـرآن" في قلـوبهم وعقولهم[1].

كما أن القرآن الذي يحوي أصول السنن، وتستدعى آياته السنن وليس العكس، وقد نـص الإمام الشافعي على ذلك، ثم توج ما قاله بقوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها»[2].

والاعتراض على أن نهي الرسول ﷺ عن التدوين «هو خشية الاشتباه والتداخل بين القـرآن والحديث» أمر مستبعد جدًا، أن يقع فيه العرب وهم أهل البلاغة والفصاحة، فالنهي عـن كتابـة الحديث كان لحكمة بالغة أوحى الله لنبيه ﷺ.

وعدم تحديد مكانة القرآن بالنسبة للسنة، نتج عنه، وينتج عنه أيضا أقوال وأحكام غثة منها:

أ) نسخ القرآن بالسنة[3] أو قول "الكرخي الحنفي": أصل كل آية تخالف ما عليه أصـحابنا فهي إما مؤولة أو منسوخة.

ب) أن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، أو أنها قاضية عليه.[4]

وعليه فإن منزلة السنة من القرآن منزلة البيان من المبين، فكـل مـا في السـنة يرجـع إلى الكتاب، فتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، أو المرأة وخالتها، مثلا إنما هو ضرب من القياس على حكم القرآن في تحريم الجمع بين الأختين.

---

(1) طه جابر العلواني، مقابلة معه، مصدر سابق.

(2) الشافعي، مصدر سابق، ص07.

(3) طه جابر، مدخل إلى فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد5/4، جوان 2004، ص95.

(4) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 26/4.

ومثال ذلك: أن النبي ﷺ لعن مع شارب الخمر تسعة آخرين، وذلك يدخل في قوله تعالى عن الخمر ﴿رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1] والاجتناب أبلغ من مجرد التـرك، فيتضـمن العصـر والسقى والحمل والبيع وما في معناها.

فإنشاء الأحكام كما يقول الأصوليون، هو كله مختص بالقرآن، بقطع النظر عن قول بعـض الأصوليين بأن هناك سنة مستقلة بالتشريع، لكن الصحيح أن المصدر الوحيـد المنشـئ للأحكـام والكاشف عنها هو القرآن الكريم، لأنه حصر الحكم فيه قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِـيباً مِنَ الْكِتَابِ ﴾[2]، وأما قوله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[3] معناه يحكموك في مجال تطبيق شريعة القرآن، لأنه مأمور في آية أخرى بذلك قال تعالى: ﴿لِـتَحْكُمَ بَـيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ ﴾.[4]

ثم إن الأشياء التي حكم فيهاﷺ وبمبادرة منه جرى استدراك كثير منـها قرآنيـا، مثـل قولـه تعالى:﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾[5]، وقوله تعالى:﴿اسْتَغْفِرْ لَهُـمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ﴾[6] فالمصدر المنشئ الوحيد الذي لا يقبل أي شركة هو القرآن الكريم.

والقول بأن القرآن هو المصدر المنشئ للأحكام، يعني بالضرورة العودة إلى معرفـة شـريعة القرآن لمعالجة ما يستجد من قضايا بكيفية منهجية تطال كل النوازل، وتحقق مقاصد الشرع، وتـبرز صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فمثلا: عندما تفتي شخص بجواز أخذ قرض ربوي ليشتري دارا، بناء على قاعدة: الضرورة، هذا لا يخرجه، ولا يدخل الطمأنينة على نفسه بأنه يملك شيئا مشـروعا، وسيبقى في تساءل دائم مع نفسه، ومن المحال أن تكون شريعة الإسلام بذه الكيفية.

يقول "د.طه جابر العلواني: [7] «أمام هذه النوازل التي عايشتها في الغرب، وكثـرة أسـئلة المستفتين،وإحالة هذه الفتاوى على هيئات، وشخصيات علمية تحصلت على ثلاثة نماذج من الأجوبة:

---

(1) المائدة، من الآية90.

(2) آل عمران، من الآية23.

(3) النساء، من الآية69.

(4) النساء، من الآية105.

(5) الأنفال، من الآية67.

(6) التوبة، من الآية80.

(7) مقابلة مع طه جابر، مصدر سابق.

1- فريق يرى بأنه لم يبتل بها.

2- فريق يرى أن الواقع تغير ويجب إمرار هذه النوازل وإباحتها، بدون ضابط ومنهج محدد.

3- فريق ثالث تمسك بإعمال قاعدة الضرورة.

وأمام هذه الأجوبة بدأت ألتفت للقرآن الكريم كمصدر منشئ للأحكام فوجدت ما يلي:

1/ قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصلَ لَكُم ما حَرمَ عَلَيْكُمْ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتلُ مَا حَرمَ رَبكُمْ عَلَيْكُمْ أَلا تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم منْ إمْلاَقٍ نحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِياهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النفْسَ الَتِي حَرمَ اللّهُ إِلا بِالْحَق ذَلِكُمْ وَصاكُمْ بِهِ لَعَلكُمْ تَعْقِلُونَ وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلا بِالَتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتى يَبْلُغَ أَشُدهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلفُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصاكُم بِهِ لَعَلكُمْ تَذَكرُونَ﴾.[2]

وقوله تعالى ﴿ قُل لا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَي مُحَرماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِل لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُر غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِن رَبكَ غَفُورٌ رحِيمٌ﴾.[3]

ويعقب قائلا: من أين أتينا بهذه القوائم الطويلة العريضة للتحريم؟[4]

2/ شريعة القرآن جاءت خصائصها في سورة الأعراف، بعدما ذكرت متناثرة في مواضع أخرى من القرآن، جاءت في سورة الأعراف بمناسبة ذكر موعظة الجبل: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لمِيقَاتِنَا فَلَما أَخَذَتْهُمُ الرجْفَةُ قَالَ رَب لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم من قَبْلُ وَإِيايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السفَهَاء مِنا إِنْ هِيَ إِلا فِتْنَتُكَ تُضِل بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء أَنتَ وَلِينَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَـذِهِ الدنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُل شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلذِينَ يَتقُونَ وَيُؤْتُونَ الزكَـاةَ وَالذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الذِينَ يَتبِعُونَ الرسُولَ النبِي الأُمي الذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِل لَهُمُ الطيبَاتِ وَيُحَرمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ

[1] الأنعام، من الآية119.

[2] الأنعام، الآيتان151و152.

[3] الأنعام، الآية145.

[4] مقابلة مع طه جابر، مصدر سابق.

وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.[1]

فهناك خمسة قضايا أساسية تمثل خصائص شريعة الإسلام.

3/ شريعة الإسلام شريعة عالمية، وشريعة تخفيف، فالرسول ﷺ استوفى عالمية الشريعة، والنبوة، والأمة، وهذا ما جاء ذكره عقب الآيات السابقة مباشرة: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِـي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾.[2]

4/ بالمقارنة مع شريعة اليهود يتضح أننا تحولت من التشريف إلى التكليف ومن اليسر إلى العسر دليل ذلك قوله تعالى:﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِـلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[3]، ثم جاء التعسير، قال تعالى:﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيراً﴾[4].

فشريعة الإسلام شريعة تخفيف بمقتضى النصوص القرآنية الدالة على ذلك، وليس التخفيف مرتبط بالضرورة أو هو من قبيل التدابير الاستثنائية. وهذا الفهم تنعكس آثاره الإيجابية على معالجة الكثير من النوازل المعاصرة.

الفرع الثاني: الوحدة البنائية للقرآن الكريم:

ورد التعبير عن هذا الضابط بصيغ مختلفة منها: الوحدة البنائية[5]، التفسير الموضوعي[6] تفسير تفسير القرآن بالقرآن، القراءة الشمولية.[7]

---

[1] الأعراف، الآيات155-157.

[2] الأعراف، الآيتان158-159.

[3] آل عمران، الآية93.

[4] النساء، الآية160.

[5] طه جابر العلواني، الوحدة البنائية في القرآن، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م.

[6] مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط3، 2000م، ص37.

[7] رقية، طه جابر العلواني، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، بحث مقدم لندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، ص11-12، شباط 2006م، (موقع www.drruqaia.com).

أ/ تعريفها:

يقصد بها، استقراء تام لموضوع النازلة التي يراد البحث عنها في جميع نصوص القرآن[1]، على اعتبار أن القرآن واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد أو التجزئة، بحيث يقبل بعضه ويرفض بعضه الآخر، فهو بمثابة الكلمة الواحدة أو الآية الواحدة وإن تعددت آياته وسوره[2]، ويقابل هذا النوع من القراءة، القراءة التجزيئية، أو القراءة العِضِين.

ب/ مستند الوحدة البنائية:

مستند هذا الضابط يرجع إلى أمور منها:

1/ قوله تعالى: ﴿ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾[3]، والرتل في اللغة: حسن تناسق الشيء، وانتظامه على استقامة[4]، فمواضيع القرآن جاءت متفرقة في السور فلا تفهم إلا بتتبع مواضعها في القرآن.

2/ يقول "الشاطبي" في بيان أهمية هذه القراءة «إن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الإقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض».[5]

3/ يقول "ابن العربي": «ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم لم يتعرض له إلاّ عالم واحد عمل سورة البقرة، ثم فتح الله لنافيه، فلمّا لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه».[6]

4/ أن الوحدة البنائية كانت أمرًا معروفًا ومتداولاً في القرن الخامس الهجري، وأنها كانت بحيث يستفاد بها في التفسير والتأويل، وتوجيه بعض النصوص، وأن الحديث عنها لا ينحصر في دائرة بيان فضائل القرآن فحسب، ومن أمثلة ذلك ما نجده منسوبا لأبي علي الفارسي (ت377هـ) في مباحث (لا): «... إنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وأجوابه في

(1) رقية، طه جابر العلواني، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، المرجع السابق، ص13.

(2) طه جابر العلواني، الوحدة البنائية، مرجع سابق، ص14.

(3) المزمل، من الآية4.

(4) مرتضى الزبيدي، تاريخ العروس، 7086/24.

(5) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 413/3.

(6) عن أسرار ترتيب القرآن،ص26،راجع: أبو زيد أحمد، التناسب البياني في القرآن، الرباط، منشورات كلية الآداب، 1992، ص6.

سورة أخرى نحو ﴿ وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾[1] فجوابه ﴿مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴾[2]»[3].

غير أنه بعد تلك المرحلة، أصيب هذا المبدأ بالتوقف، شأنا شأن علوم أخرى أيضاً، ولو أتيح للوحدة البنائية للقرآن من يبلورها في تلك المرحلة وما بعدها لفتحت من العلم الإسلامي أبوًابا كثيرة، وعادت عليه وعلى علوم القرآن بفوائد منهاجية جليلة.[4]

ج/ آثار الوحدة البنائية:

اعتبار ضابط الوحدة البنائية للقرآن كمحدد منهاجي له فاعلية في مراجعة التراث الفقهي وفي مقدمتها علم الأصول، والفقه، والحديث والتفسير، كما أنا تمكننا من الإجابة عن النوازل، ومن الآثار المترتبة على الوحدة البنائية ما يلي:

1/ أنه لا يستقيم القول بالوحدة البنائية، التسليم بأي نوع من أنواع "النسخ" المدعاة لمناقضته إياها.[5]

2/ لا يقبل القول بتعارض عقلي أو واقعي بين نصوص الوحي بحيث تستدعى استخدام وسائل الترجيح.

3/ من باب القراءة البنائية عدم حصر المفردات القرآنية في المدلول اللغوي بمعزل عن سياقها القرآني، مثلما ظهر في كتاب: «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، حيث تعامل صاحبه مع ألفاظ مثل: «الكتاب، الرسول، الرب، الذكر... دون مراعاة معناها الاصطلاحي مما جعله يصل إلى تأويلات خاطئة، فالألفاظ التي أعطاها الشرع مدلولا اصطلاحيًا يجب الوقوف عندها، ولا ينبغي الانسياق في تفمص معانيها المعجبة مثل كلمة: الصلاة، الحج، الصيام...».[6]

4/ الاهتمام بمقاصد السور ومحاورها، ومعرفة مقاصد السور يرتبط باسم السورة الثابت عن النبي ﷺ، وموضوعات السورة، ومكان نزولها، فلابد من النظر إلى السورة على أنا وحدة متكاملة، ثم إن

---

(1) الحجرات، من الآية6.

(2) القلم، من الآية2.

(3) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب مع حاشية الشيخ الأمير، القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، 1899م، ص1851.

(4) طه جابر العلواني، الوحدة البنائية، مرجع سابق، ص61.

(5) المرجع نفسه، ص61.

(6) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 2000، ص60.

بينها وبين سابقتها تناسب يحمل من الغايات والمعاني الكثير، وهو ما أطلق عليه العلماء علم المناسبات يقول "السيوطي": «لقد عني بهذا الترابط بين الآيات والسور وسموه علم المناسـبات، وأفاضـوا في إطرائه لما له من الأهمية في إدراك مقاصد القرآن، وتدبر معانيه وتذوق بلاغته».[1]

ومن العلماء الذين اهتموا بمقاصد القرآن: ابن عاشور، سعيد حوى، عبد الله دراز، الشيخ محمد الغزالي.

5/ الوحدة البنائية، كما يعبر عنها "حسن جابر": «تنظر إلى كتاب الله تعالى، باعتباره وحدة معرفية متكاملة، فهو لا يكتفي بوحدة الدلالة، ولا بوحدة الموضوع، وإنما يزيد عليهـا وحـدة المعـنى في الكتاب العزيز، فنظره يتجه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة تتضمن تفسيرا متكاملا لمختلف المسائل التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، أي أنه ينشد التصور العام، ليعود بعده إلى التفصيلات الموضـوعية المختلفة ... فوحدانية المصدر تستلزم وحدتي النظرية والرؤية للكون وللحياة».[2]

كما أن هذه النظر تأخذ طريقها إلى الاستنباطات الفقهية الجزئية، فتغدو الفتاوى تعـبيرات متناغمة ومتسقة مع المنظومة المعرفية الشاملة، خلافا للمنهج السائد الذي لم يرتق إلى مستوى الصياغة العامة، وظل أسير المتابعات الجزئية والفتاوى التفصيلية.[3]

فالمنهج التقطيعي يؤدي إلى أحكام خاطئة، كما يرى "د.الترابي" ويتيح لأصـحاب الهـوى والنفود فرص تعطيل الدين، مع التظاهر بالتزام حروفه.[4]

يقول"جمال البنا": «القرآن يؤتي أمره بالانطباق، فنحن لا نستطيع أن نشرح الحي، التشـريح لا يكون إلاّ للموتى، وكثير من الفقهاء يميت القرآن، ويفصل الآية عما قبلها وبعدها وعن السورة وعـن القرآن كله»[5]

د/ تطبيـــق: حكـم الرّدة في القرآن:

المعروف لدى الفقهاء أن حد الرّدة القتل، غير أن ضابط الوحدة البنائية للنص القرآن، يقـدم تصورا آخر للحكم من خلال إعمال هذا النمط من القراءة، فيما يلي من النصوص:

---

(1) السيوطي، مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، تحقيق عبد المحسن العسكر، مكتبة دار المنهاج، الرياض، 1426هـ ـ، ص11.

(2) حسن جابر، تصور منهجي لفهم القرآن الكريم، مجلة المنطلق الجديد، مجلة فكرية فصلية، عدد: 09، 2006م، مؤسسة العلاج للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص34-36.

(3) المرجع نفسه، ص35.

(4) قضايا التجديد، مرجع سابق، ص30.

(5) مقابلة أجريتها مع جمال البنا في بيته بالقاهرة، بتاريخ: 2006/01/20م.

1- ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[1]، تفيد: هبوط العمل في الدارين.

2- ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَن الرسُولَ حَق وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴾[2] تفيد: انتهاء الهداية وانتفاء الاستعداد لاستقبالها.

3- ﴿ إِن الذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُم ازْدَادُواْ كُفْراً لن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الضَّآلونَ ﴾[3] تفيد: أن الردة المتكررة تمنع قبول التوبة.

4- ﴿ إِن الذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم ملْءُ الأرْضِ ذَهَباً وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم من ناصِرِينَ ﴾[4]، يفيد: أن الموت على الكفر لا يرفع عقوبته عند الله أي عمل تقدم في الدنيا وأي فداء يعرض.

5- ﴿يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً منَ الذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾[5]، يفيد: بيان من يدفع الضعاف إلى الردة.

6- ﴿يَوْمَ تَبْيَض وُجُوهٌ وَتَسْوَد وُجُوهٌ فَأَما الذِينَ اسْوَدتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾[6]، تفيد: بعض الجزاء الوخيم الذي ينتظر المرتدين.

7- ﴿ إِن الذِينَ اشْتَرَوُاْ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَن يَضُرواْ اللّهَ شَيْئاً وَلهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[7]، يفيد: أن ضرر المرتد المرتد موجه نحو نفسه.

8- ﴿يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَد مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبهُمْ وَيُحِبونَهُ ﴾[8]، يفيد: يفيد: أن المرتد لا يحب الله ولن يستطيع أن يضره –تعالى- بشيء، وسوف يستبدل به الله تعالى من هو خير منه.

9- ﴿ إِن الذِينَ آمَنُواْ ثُم كَفَرُواْ ثُم آمَنُواْ ثُم كَفَرُواْ ثُم ازْدَادُواْ كُفْراً لمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ

---

(1) البقرة، من الآية217.
(2) آل عمران، من الآية86.
(3) آل عمران، الآية90.
(4) آل عمران، الآية91.
(5) آل عمران، الآية100.
(6) آل عمران، الآية106.
(7) آل عمران، الآية177.
(8) المائدة، من الآية54.

لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً ﴾[1]، يفيد: أنه لن يستطيع صاحب الردة المتكررة أن ينال مغفرة الله تعالى –مهما عمل-

10- ﴿ مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالإِيمَانِ وَلَـكِن من شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ منَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2]، يفيد: أن ردة المكره لا تؤثر على إيمانه.

11- ﴿ وَمِنَ الناسِ مَن يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَن بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾[3]، يفيد: أن ضعف الإيمان ووهن اليقين بالله بالله وعدم عبادة الله من أهم أسباب الردّة.

12- ﴿ إِن الذِينَ كَفَرُوا وَصَدوا عَن سَبِيلِ اللهِ وَشَاقوا الرسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبينَ لَهُمُ الهُدَى لَن يَضُروا اللهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ ﴾[4]، يفيد: انتفاء إضرار الكفر بالله تعالى وهبوط عمل الكافر.

يقول "د. طه جابر العلواني" بعدما ساق هذه الآيات وغيرها من القرآن، والسنة ومناقشتها «سائر الآيات المتقدمة لم تذكر مرة واحدة حدًا للردة أو عقوبة دنيوية لها، لا إعداما ولا دون ذلك لأن حاكمية القرآن تخفيف ورحمة، وحاكمية تقرير لحرية العقيدة وحمايتها وحفظها وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربه، وأن العقوبة على الكفر والردة... إنما هي عقوبة أخروية موكلة لله تعالى وهو سبحانه صاحب الحق الأخير والأول في هذا الأمر، وأن أمر التوبة عن الردة والرجوع عنها بعد السقوط فيها، وقبولها كل ذلك شأن إلهي بين الله وعباده لا شأن للحاكمين أو غيرهم فيه ما دام لم يقترن بشيء آخر».[5]

فالقرآن حذر من التعامل مع النص القرآني، بأي نوع من أنواع القراءات التي لا تتناسب معه، ومن أبرزها القراءة الحمارية، والتي جاء التحذير منها في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الذِينَ حُملُوا التوْرَاةَ ثُم لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الذِينَ كَذبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظالِمِينَ﴾[6] فليس هناك أبلغ في نفي حقيقة القراءة، وعدم الاستفادة من هذا المثل ونظيرها التعضية

---

(1) النساء، الآية137.

(2) النحل، الآية106.

(3) الحج، الآية11.

(4) محمد، الآية32.

(5) طه، جابر العلواني، لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة الشروق الدولية، ط2، 2006م، ص95.

(6) الجمعة، الآية5.

مثلما جاء في قوله تعال ﴿الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴾[1] أي التفرقة والتجزئة.

الفرع الثالث: النسخ في القرآن الكريم:

مبحث النسخ من أخطر وأدق المباحث، التي تعرض النص القرآني إليها، حيث عالج الأصوليون قضايا خطيرة مثل: نسخ التلاوة، ونسخ الحكم في القرآن، وتمسك بعض المحدثين بما ورد عن الأقدمين، بل ادعوا الإجماع فيما لا يثبت الإجماع في مثله.

أ/ تعريف النسخ:

يطلق "**لغة**": ويراد إزالة الشيء، وإعدامه من غير حلول آخر محله، نحو قولهم: نسخت الريح آثار القوم أي أتت عليها وأزالتها. [2]

- إزالة الشيء وإبداله بآخر، يقال: نسخه كمنعه، أزاله وغيره وأبطله، وأقام شيئا مقامه.[3]
- نقل الشيء من مكان إلى مكان، مع بقائه في نفسه، ومن ذلك تناسخ الأرواح عند القائلين بذلك.[4]

واصطلاحا: عرف بعدة تعريف، منها أن النسخ: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه.[5]

والنسخ بالنسبة لكتاب الله تعالى عند العلماء على ثلاثة أنواع:

1/ نسخ الحكم والتلاوة: ويكون بأن ينسيهم الله إياه، ويرفعه عن أذهانهم، ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته، وكتابته في المصحف، فيندرس كسائر كتب الله القديمة، ويقع هذا في زمن النبي ﷺ وغير جائز نسخ شيء من القرآن أو السنة بعد وفاته ﷺ.[6]

ومن الأدلة التي يذكرها القائلون بذلك ما روى مسلم عن عائشة –رضي الله عنها- قالت:

---

[1] الحجر، من الآيتان90-91.

[2] ابن منظور، لسان العرب28/4.

[3] الآمدي، الإحكام، مصدر سابق146/3.

[4] المصدر نفسه147/3.

[5] الغزالي، المستصفى، 107/1. الرازي، المحصول423/1 . الشوكاني، إرشاد الفحول، ص184.

[6] علي جمعة، النسخ عند الأصوليين، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005م، ص69-70.

«كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات معلومات يُحرمن، فنسخ بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن».[1]

فحكم هذا الحديث وتلاوته منسوخان عند الجمهور، فلم يبق لهـذا اللفـظ حكـم، لا في الاستدلال، ولا في غيره.

2/ نسخ التلاوة دون الحكم: ومعناه صرف القلوب عن حفظ القرآن الدال على كلام الله تعالى مع بقاء العمل بالحكم.[2]

ومن الأدلة التي اُستدل بها: ما روى عن عمر رضي الله عنه، أنه قال:« لولا أن يقول الناس، زاد عمـر في القرآن لكتبت آية الرجم بيدي «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ،والله عزيز حكيم»، فإنا قد قرأناه»[3]

ووجوب الرجم على المحصن والمحصنة باقٍ مع نسخ التلاوة، لرجم رسـول الله « مـا عـزا والغامديه.[4]

3/ نسخ الحكم دون التلاوة: وحكمة ذلك أن القرآن كما يتلى ليعرف الحكم منه، والعمل به يتلى لكونه كلام الله فيثاب عليه، فـ لت التلاوة لهذه الحكمة، أو أن التلاوة أبقيت تذكيرا لنعم الله علـى الانسان برفع المشقة عنه.[5]

ومن الأدلة النقلية التي ساقها القائلون به: نسخ حكم الوصية للوالدين الثابت في قوله تعـالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّـاً عَلَى الْمُتقِينَ ﴾[6]، ثم نسخ هذا الحكم فقيل ناسخه: آية المواريث، والحديث القائـل: « إن الله قـد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث».[7] وبقيت التلاوة للآية.

---

(1) صحيح مسلم، 1075/2.

(2) على جمعة، النسخ عند الأصوليين، مرجع سابق، ص57.

(3) البخاري، 158/3. مسلم1317/3. الموطأ824/2.

(4) مسلم1322/3.

(5) على جمعة، المرجع السابق، ص67.

(6) البقرة، الآية180.

(7) سنن أبي داود103/2، نصب الراية 403/4، سنن البيهقي 463/6، مسند أحمد 186/4، مرفوعا عن معقل بن يسار وعلـي رضي الله عنه، وزيد بن الأرقم، والبراء، وجابر.

والذي يعنينا هنا ليس تتبع تفاصيل هذا المبحث، فهي مبسوطة في كتب الأصول، إنما الموقف الرافض لهذا النوع من النسخ الذي تبناه الجمهور، ولعل الذي دفع الجمهور إلى القول بنسخ التلاوة، أو الحكم في القرآن، إنما هي الأخبار الواردة في هذا المعنى، وبعضها أسانيد صحيحة، ولابـد مـن الإشارة من جهة لرد بعض المعتزلة لهذا الأمر عقلاً، حيث رأو فيه فتح باب خطير للقول بتحريـف الكتاب، حيث يقر كثير منهم أن الكتاب قد حرف، حيث ألف "الطبّري" كتابه: "**فصل الخطاب** في **إثبات تحريف كتاب رب الأرباب**" ولما اعترض عليه حتى من قبل بعض الشيعة، أجاب عنه شـرف الدين العاملي في كتابه: "**أجوبة مسائل جار الله**" بأن ذلك من قبيـل النسـخ الـذي يقـول بـه الجمهور[1]، ومن بين أبرز العلماء الذي تناول بيان هذا الموضوع "**الشيخ الغمـاري**" رحمـه الله في كتابه: "**ذوق الحلاوة** في **امتناع نسخ التلاوة**".

ومما يمكن اعتباره رأًيا مختارًا كضابط لموضوع نسخ القرآن ما يلي:

1/ أن القول بنسخ التلاوة، بل والحكم في القرآن يفتح باب شر كبير من جهتين:

الأولى: ادعاء تحريف القرآن، مما يعطي المشككين في النص القرآني بتسويته مع التوارة والإنجيل.

وهي دعوى قديمة أشار إليها ابن حزم في كتابه الفصل، عندما جادل النصارى، حيث ادعوا أن القرآن محرف أيضا بناء على كلام الشيعة، فرد عليهم بقوله «ومن قال لكم إن الشيعة مسلمون».

الثانية: القول بالنسخ يتعارض مع خاصية صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، فلابـد أن تدل آياته كلها على أحكام شرعية، تتناسب مع الأحوال المختلفة.[2]

2/ترجيح القول بامتناع نسخ التلاوة –كما ذهب إليه العلامة "الغماري"- عقلا وبناء على ما تقرر في علم الأصول من أن ظواهر النصوص تؤول لتوافق الدليل العقلي، لأن الظواهر تقبـل التأويـل، وتأويلها لا يلزم عنه خلل في مدلولها، وعلى ضوء ذلك قرر رحمه الله أن معنى آية "**ما ننسـخ**" مـن حكم "**آية**" فنبد له بغيره أو ننسها، أو نتركها فلا نغير حكمها، وكذلك قراءة "**ننسـأها**" معناهـا، نؤخرها فلا نغير حكمها، والمؤخر متروك "**نأت** بخير **منها**" للمكلف إن كان خفيفا فخيريته بسهولته، وإن كان شديدا فخيرته بكثرة ثوابه، فالنسخ والترك لحكم الآية، وأسند في الظاهر إلى الآية، لأنـا

[1] علي جمعة، النسخ عند الأصوليين، مرجع سابق، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص72.

أصله وهو مدلولها، وهذا نوع من الإيجاز المعروف في القرآن، ونظيره قوله تعالى:﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[1] أي: أهلها قال: وهذا الذي قررناه هو المتعين لا يجوز غيره. [2]

وذكر آثارا تؤيد هذا المعنى.

3/ أنه يلزم القائلين بنسخ التلاوة إشكال خطير، بيانه: أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلـق بفعل المكلف، وخطاب الله كلامه، وهو قديم، وإنما توجه المكلفين بعد وجودهم، ومعـنى نسـخه: أن الله أسقط عنهم العمل به، مع أنه لا يزال كلام الله، ومعنى نسخ التلاوة عند القائلين بـه: أن الله أسقط الآية المنسوخة من القرآن، وهذا خطير جدًا، لأن كلام الله قديم، وكيـف يعقـل أن يغـير الله كلامه القديم بحذف آيات منه، وما القول في هذه الآيات المنسوخة: هل يقـال: كانـت مـن كلام الله، والآن ليست منه؟! وكيف يجوز هـذا، والله تعـالى يقـول: ﴿ لاَ تَبْـدِيلَ لِكَلِمَـاتِ اللّهِ ﴾[3]، يقول الغماري: «إشكال لا سبيل إلى حلـه، قـال: لـو فطنـوا إليـه لعـدلوا عـن قوله». [4]

4/ تعميم الحكم على نسخ الحكم[5]، لأنه من باب ما أمر به لسبب، ثم يزول السبب كالأمر حـين الضعف والقلّة بالصبر ونحوه، من عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهذا ليس من باب النسخ في الحقيقة، وإنما هو نسيء كما قال تعالى: ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾[6]، فالمنسأ هو الأمر بالقتـال إلى أن يقـوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.

وعند التحقيق يتضح ضعف ما استند إليه كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف بأنا منسوخة بآية السيف، وإنما هو من باب أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلـك الحكم، فليس حكم المسايفة ناسخا لحكم المسالمة، بل كل منها يجب امتثاله في وقته[7]، بينما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدًا.

---

(1) يوسف، من الآية182.

(2) الغماري، ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة، دار الأنصار، ط1، 1981م، ص23.

(3) يونس، من الآية64.

(4) الغماري، مرجع السابق، ص10-21.

(5) علي جمعة، مرجع سابق، ص76.

(6) البقرة، من الآية106.

(7) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق2/42-43.

5/ تقرر في علم الأصول أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وما لم يتواتر لا يكون قرآنا، والكلمات التي قيل بقرآنيتها ليست بمتواترة، فهي شاذة، والشاذ ليس قرآنًا، ولا تجوز تلاوته، ثم إن ما اعتبر أنه كان قرآنا ونسخ لفظه، لا نجد فيه أسلوب القرآن، ولا طلاوته، ولا جرس لفظه[1] من ذلـك: «الشـيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله، والله عزيز حكيم».[2]

الفـرع الرابع: عدم حصر استنباط أحكام النوازل في آيات الأحكام فقـط:

تعارف العلماء على إطلاق أحكام القرآن، على أحكام القرآن العملية، الفرعيـة، المعروفـة بالفقهية، والمراد بآيات الأحكام عند الإطلاق لدى العلماء: «الآيات التي تبين الأحكام الفقهية وتدل عليها نصًا، أو استنباطًا».[3]

واختلف بعد ذلك العلماء في عدد آيات الأحكام، فقيل هي خمسائة وقيل: بل مائتا آية فقط، وقيل غير ذلك. [4]

وإذا نظرنا لكتاب ابن العربي، نلاحظ أنه حصر آيات الأحكام في 634 آية، من جملة 6236 آية في القرآن كله، أي بنسبة تقدر بـ 10% من كامل الكتاب الكريم منها: 205 آية مكية من جملة 4660 آية أي نسبة 4.4% و429 آية مدنية من جملة 1573 أي بنسبة تقدر بـ 27% منها, ومن جهة أخرى فإن اختلاف الفقهاء القدامى في تحديدها، راجع إلى أنم لم يقوموا بتعريف مدقق لما يسـمونه آيات الأحكام، بل نرى هذا الأمر ينسحب أيضا على الكتب المعاصرة، التي أغفلت هـذه المسـألة المنهجية.[5]

ومما يجب ضبطه هنا ما يلي:

1/ أن تحديد آيات الأحكام، هو محض اجتهاد، غير ملزم، فآيات الأحكام، غير محدودة العدد، فكل آية في القرآن قد يستنبط منها حكم معين[6]، وهذا يرجع إلى ما يفتح به الله تعالى على العـالم مـن معاني في القرآن ودلالاته، وقوة الاستنباط.

---

(1) علي جمعة، مرجع سابق، ص73.

(2) سبق تخريجه ص 216.

(3) علي بن سليمان، العبيد، تفاسير آيات الأحكام ومناهجها، رسالة جامعية، 25/1.

(4) الغزالي، المستصفى 6/4. الرازي، المحصول، 2/3-33.

(5) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، تونس، ص52.

(6) وهو قول أكثر العلماء، وممن رجحه العز بن عبد السلام، القرافي، الطوفي، السيوطي، الشوكاني. ينظر مثلا: ارشاد الفحـول، 814/2.

يقول "نجم الدين الطوفي": «والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر، والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ، ونحوها، فقلّ أية في القرآن، إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام»[1]، ويقول "القراقي": «فلا تكاد تجد أية إلاّ وفيها حكم، وحصرها في خمسمائة آية بعيد»[2].

2/ أحكام القرآن في كتاب الله جاءت على قسمين:[3]

أ/ ما صُرح به في الأحكام، وهو كقوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[4]، وعامة أحكام القرآن من هذا النوع.

ب/ ما يؤخذ بطريق الاستنباط، والتأمل وهو على نوعين:

أولا: ما يستنبط من الآية مباشرة بدون ضم آية أخرى لها، كاستنباط صحة من أصبح جنبا، من قوله تعالى: ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾[5]

ثانيا: ما يستنبط بضم الآية إلى غيرها، سواء لآية أخرى أو لحديث نبوي. ومنه استنباط علي بن طالب وابن عباس ﷺ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر[6]، من قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً ﴾[7] ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾[8].

3/ استنباط حكم النّازلة يتطلب استقراء جميع آيات القرآن التي تتعلق بالموضوع، دون غفلة عن وحدة القرآن البنائية التي تستلزم أن نستحضر القرآن كلّه في دراسة أي موضوع[9]، ثم نبدأ عمليات التدبر والتأمل؛ فلا مجال لحصر عملية الاستنباط في آيات محدودة من القرآن، فهذا الإمام الشافعي بعدما ركز على هذا النوع من الآيات، وجد أن من المتعذر حصر الأحكام فيها، قال: «ألا وإن في الأمثال لأحكامًا

(1) الشنقيطي، شرح مختصر الروضة، 415/3.
(2) القرافي، شرح التنقيح، مصدر سابق، ص476.
(3) الزركشي، مصدر سابق، البرهان2/5-7.
(4) البقرة، من الآية183.
(5) البقرة، من الآية187.
(6) البيهقي، السنن الكبرى، باب ما جاء في أقل الحمل، رقم: 15325.
(7) الأحقاف، من الآية15.
(8) لقمان، من الآية14.
(9) طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين، مكتبة الشروق العالمية، ط1، 2006م، ص40.

كثيرة»[1]، فالأمثال تشتمل على أحكام وتشريعات، كمل تشتمل على خلاصات التجارب والخبرات، وإن جاءت على غير ما عهد في آيات الأحكام والتشريع من أساليب، فالشافعي جعلها جزءًا مما يجب

على المجتهد معرفته من علوم القرآن. ونقل السيوطي عن الشيخ "عز الدين" قولـه: «إنمـا ضـرب الله الأمثال في القرآن تذكيرا ووعظاً، فما اشتمل منها على تفاوت في الثغرات، أو على إحباط عمـل، أو على مدح أو ذم، أو نحوه، فإنه يدل على الأحكام».[2]

الفـرع الخامس: مراعـاة السيـاق:

يرتكز فهم النص مهما كان نوعه، على مجموعة من المحددات، وقد تنبه لها العلماء كـل في مجال اختصاصه، فتناولوها بالتأصيل بغية الوصول إلى تفسير النص؛ ويعد السياق من أبرزها، وأكثرها أثرًا في تحديد المعنى.

أ/ مفهوم السياق:

يستعمل مصطلح السياق في سياقات متعددة، بعضها لغوي، وآخر اجتمـاعي واقتصـادي وسياسي، غير أن المعاجم تقدم له تعريفا يكاد ينطبق، من حيث المقوم الجوهري على تلك السياقات جميعا، وإذا أردنا التدقيق فإنه يمكن التمييز بين نوعين من السياق:

1/ السياق اللفظي: وهو مجموع النّص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها وعليه يتوقـف الفهـم السليم لها، أو هو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة[3]، ولا يشترط في تلك العناصـر الحافـة بالعبارة أن تكون قريبة، بل يمكنها أن تكون بعيدة في متن الخطاب.[4]

2/ السياق المقامي: وهو مجمل المعطيات المشتركة بين المرسل والمرسل إليه حـول المقـام الثقـافي والنفسي لمعارف كل منهما.[5]

ب/ أهمية مراعاة السياق:

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص17-20.

(2) السيوطي، الإتفاق في علوم القرآن، دار الفكر، لبنان، 1996م، 131/2.

(3) Lalande, André Vocabulaire technique et critique de la philosophie, paris, 1976, 12ed ,p181

(4) Galisson.R et Coste.D, Dictionnaire de didactique des langues, hochette, paris, 1967, p123

(5) Jean Dubois, dictionnaire de linguistique générale, paris, larrousse, p120

اهتم الأصوليون بوضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها منذ نـزول القـرآن الكريم، فربطوا معاني الآيات بأسباب نزولها، بل إن دلالة النص عند الأصوليين ترتكز على السـياق. يقول "ابن قيم الجوزية": «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غـير

المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى ﴿ ذُقْ إنكَ أنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾[1] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير، هذه هي الدلالة السياقية تنظيرا وتطبيقا ووضوحا.. دلالة النصوص نوعان: حقيقة وإضافية فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهـذه الدلالـة لا تختلـف والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومرتبتها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك».[2]

وفي سياق الحديث عن ضروب التفسير وأنواعه أشار "العز بن عبد السلام" إلى النوع الـذي يكون للسياق أثر بارز في توجيهه، فقال: «وقد يتردى "أي معنى الآية" بين محامل كثيرة يتسـاوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخـر أو السنة أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين وكان حمله على أحدهما أوضـح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى».[3]

وقدم لذلك مثالا من القرآن، وهو اسم الجلالة "العزيز" فإذا كان لهذا الاسم معـانٍ كـثيرة كالعزيز بمعنى القادر، وبمعنى الممتنع، وبمعنى الذي لا نظير له، حمل في كل موضع على مـا يقتضـيه السياق، كيلا يبتر الكلام، وينخرم النظام.

وفي العصر الحديث ظهرت الآثار الإيجابية لمراعاة السياق في تحليل الخطاب الصادر عن البشر كما قال "أولمان": «إنّ نظرية السياق إذا طبقت بحكمة، تمثل الحجر الأساس في علم المعـنى، وقـد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة بذا الشأن».[4]

ج) أمثلة عن السياق اللفظي "الداخلي":

اعتنى المفسرون منذ وقت مبكر بالسياق القرآني، لما له من أثر فاعل في الكشف عن مراد الله تعالى، فالإمام "الطبري" يتضمن تفسيره على إشارات تدل على استحضار السياق، فإن كـثيرا مـن اختياراته في التفسير جاءت في ضوء السياق.

---

(1) الدخان، الآية49.

(2) ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت4/9-10.

(3) العز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المـاز، دار الحديث، القاهرة، ص220.

(4) أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة وقدم له وعلق عليه، كمال بشر، القاهرة، مكتبة الشباب، ص61.

ومن الذين أسهموا في إبراز دور السياق واستثماره الراغب "الأصبهاني" (ت502هـ)، في كتابه "**مفردات القرآن**"، فقد أثنى "الزركشي" على منهجه وهو يتحدث عن تفسير بعض آي القرآن الذي لم يرد فيه نقل، حيث قال: «طريق التوصل إلى فهمه: النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيرا في كتاب "المفردات"، فيذكر قيدً زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ لأنه اقتنصه من السياق».[1]

و"الشاطبي" جعل مراعاة السياق مظهرا من مظاهر الاعتدال في التفسير المفضي إلى الفهم السليم، حين قال: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذا ذاك لم يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به مراده، ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض».[2]

وفي العصر الحديث لقي السياق من مدرسة المنار عناية خاصة، فقد فتحت له الباب على مصراعيه وقدمته على غيره من قرائن التفسير، وفي هذا يقول محمد عبده: «لا حاجة لنا في فهم كتاب الله إلى غير ما يدل عليه بأسلوب الفصيح»[3]، والذي يعتبر عندهم مظهرا من مظاهر تفسير القرآن بالقرآن، وانتصر لهذا الاتجاه أصحاب مدرسة التفسير البياني، منهم "د.عائشة عبد الرحمن"، وفي هذا تقول: «نحتكم إلى سياق النص في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصا وروحا، ونعرض عليه أقوال المفسرين».[4]

د/ نموذج تطبيقي:

تقديم السياق على قواعد العموم في بعض المواضع، خلافا لما صرح به بعض الباحثين بقولهم: «قواعد العموم مقدمة على قواعد السياق وغيرها، لأنّ قواعد العموم أقوى من قواعد السياق».[5]

ويتضح ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُن حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِم الرَضَاعَةَ وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُن وَكِسْوَتُهُن بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلفُ نَفْسٌ إِلا وُسْعَهَا لاَ تُضَآر وَالِدَةٌ

---

[1] الزركشي، بدر الدين، مصدر سابق، 172/2.

[2] الشاطبي، مصدر سابق، 807/3.

[3] محمد رشيد رضا، المنار في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج1، 340.

[4] عبد الرحمن عاشة، التفسير البياني، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1968م، ص262.

[5] الحربي حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، الرياض، دار القاسم، ط1، 1417هـ، ج1، ص66.

بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾.[1]

اختلف المفسرون في تحديد المراد بالوالدات في الآية إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: الوالدات لفظ عام، واللام فيها للجنس، فهي تشمل كل مرضعة، سواء أكانت ذات زوج أم لا، لأنه لم يرد على العموم مخصص معتبر.[2]

ويرى هؤلاء أن لا اعتبار للسياق هنا، لأنّ العموم مقدم عليه، والكلام مستأنف مقطوع عما قبله من أحكام الطلاق، فصار حمله على العموم أولى.[3]

ويرد على القول بالعموم إشكالات منها: أن الآية رتبت النفقة والكسوة على الرضاع، ومعلوم أن الزوجة المرضعة غير معينة، لأنها تستحق النفقة والكسوة بالزوجية، أرضعت أم لم ترضع.

القول الثاني: ذهب أصحابه إلى تخصيص الوالدات، ثُم اختلفوا، فمنهم من جعلها في الزوجات خاصة؛ لأن الآية نصت على النفقة والكسوة، والمطلقة لا تستحق إلاّ النفقة.[4]

وهذا القول يصعب على أصحابه الربط بين الرضاع والنفقة والكسوة، وهذا غير متصور في حق الزوجة.

القول الثالث: يرى أصحابه أن الوالدات في الآية هن المطلقات بخاصة، ودليلهم السياق العام منه والخاص:

- **أما العام**: فإن الآية جاءت في سياق الحديث عن أحكام الطلاق، فقد بدأ هذا الحديث من الآية 226 من السورة، واستمر إلى الآية 243 من السورة نفسها، وجاءت آية الرضاع في الوسط منها 233 وغير جائز كما قال الإمام "الطبري" في أكثر من موضع، صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة[5] ولا يعكر على هذا وجود بعض آيات خارج أحكام الطلاق جاءت بعد آية الرضاع، فإن علم المناسبات كفيل بالكشف عن سر الترابط بينها.

---

(1) البقرة، الآية233.

(2) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ، ج6، ص99.

(3) الألوسي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث، ط4، 1405هـ، ج2، ص146.

(4) القرطبي، مصدر سابق، 160/3.

(5) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، دار المعارف، ج9، ص3089.

- **أما الخاص**: فإنه ناطق بأنها في المطلقات، ويمكن الكشف عن دلالة السياق على هذا من خلال معالم منها:

1/ مجيء الوالدات معطوفة عما قبلها يشير إلى اتحاد السياق، فكأن النص بعد أن عرض لطائفة من أحكام المطلقات قال: والوالدات ممن يرضعن، وهذه الأحكام عند الطلاق. [1]

2/ فرض النفقة والكسوة للمرضع يدل على أنها مطلقة؛ إذ لو كانت زوجة لكان ذكر هذا لغوًا.

وعليه فإن فهم النص، يدور مع السياق، خاصة إذا لم توجد قرينة أخرى، وضعها الشارع الحكيم دليلا على المعنى المراد، والحالات التي يستحضر فيها السياق الداخلي كثيرة، منها ترجيح المحتملات، بيان المجملات، تحديد عود الضمير، وفي القراءات، وله حضور عند تنقيح التفسير من الدخيل والإسرائيليات.

كما يجب التنبيه أن إيراد المفسرين للسياق ضمن قواعد التفسير بعد التفسير بالقرآن والتفسير بالحديث والإجماع، موهم بأنه يحتل الرتبة الثالثة أو الرابعة في سلّمية الحجية والقوة والاعتبار، وهذا غير مسلم به؛ فالسياق يلتقي مع تلك القواعد في قوته التوجيهيه، ومن المستحيل أن يجد المفسر سياق الآية يعارض آية أو حديثا، فعندما يقول "الحارث بن أسد المحاسبي" مثلا: «ومنه ما لا يعرف معناه إلا بالسنة أو الإجماع، ومنه ما لا يعرف معناه إلا بعد تلاوة ما يأتي في سورته»[2]، فلا يعني ذلك أنه يؤجل دور السياق أو يضعه في مرتبة متأخرة، وإنما ينبغي أن يحمل كلامه محمل ما يقتضيه دور السياق. [3]

هـ) السياق المقامي:

برزت في العصور الحديثة جهود الغربيين في بيان دلالة السياق، ومن أبرزهم "فيرث Firth" رائد المدرسة الاجتماعية اللغوية، واعتبر اللسانيون الغربيون سياق الحال أساس علم الدلالة، كما أكدوا على أن تحديد المعنى اللغوي يقوم على معطيات السياق الذي ترد فيه الكلمات، دل إن بعض اللسانيين وصل به الحد إلى القول بأن الكلمات، لا معنى لها خارج مكانها في النظم على الإطلاق.[4]

---

(1) عبد الحق ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الدوحة، ط1، 1409هـ، ج2، ص292.

(2) الحارث المحاسبي، من كتاب "العقل" نقلا عن كتاب "د.فاروق حمادة، مدخل إلى علوم القرآن والتفسير، در البيضاء، دار الثقافة، ط1، ص10-11.

(3) إقبال عروي، مقال بعنوان: الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مجلة: آفاق الثقافة والتراث، العدد:35، أكتوبر2001م، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الإمارات العربية، ص8.

(4) أحمد مختار عمر، "علم الدلالة"، عالم الكتب القاهرة، ط3، 1992م، ص69 وما بعدها.

وعلى هذا قسم أصحاب نظرية السياق، السياق إلى عدة أنواع: السياق اللغوي والعاطفي، والموقف، والثقافي، وواقع الأمر أن دراسة النصوص من خلال السياق تمكننا من تحديد المعنى بدقة أكثر.[1]

واهتم العلماء في تفسير النصوص وفهم معانيها بأسباب النزول: وهذا ملمح قوي في استنباط الأحكام من النصوص؛ هل هي مقتصرة على مقامها وسببها أم أنها عامة لقاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

ومن المقرر أن القرآن نزل على قسمين، قسم نزل ابتداءً، وهو معظم القرآن، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال.

فمعرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والجهل بها موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النّزاع.[2]

و) نموذج تطبيقي:

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ لاَ تَحْسَبَن الذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَيُحِبونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنهُمْ بِمَفَازَةٍ منَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3]، ورد في البخاري أن "مروان بن الحكم" بعث جوابه إلى "ابن عباس" يستفسره عن إشكال حصل له في فهمها، وفحواه أنه إذا كان كل من يفرح بعمله ويحب أن يحمد بما لم يفعل معذبًا بالنار، فإن جميع الناس يعذبون، ويدخلون جهنم معتقدا بأن الخطاب لعموم النّاس.[4]

غير أن ابن عباس بين له ضعف هذا الفهم، معتمدا في ذلك على سياقين:

الأول: خارجي: يختص بسبب النزول حين قال: «ما لكم ولهذه الآية»، إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إيّاه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم.

الثاني: داخلي: قراءته ﴿ وَإِذَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَيُحِبونَ أَن

---

(1) رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2003م، ص263.

(2) الشاطبي، مصدر سابق، 3/347-348.

(3) آل عمران، الآية188.

(4) فتح الباري، شرح صحيح البخاري9/102.

يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ ﴾[1]، فهذا السبب بيّن أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

وإذا كان سؤال ﷺ لليهود يتصل بالسياق الخارجي، فإن قراءة ابن عباس للآية يرتبط بالسياق النصي الداخلي، قال ابن حجر: «فيه إشارة إلى أن الذين اخبر الله عنهم في الآية المسؤول عنها هـم المذكورون في الآية التي قبلها»[2].

ومما يجب مراعاته أثناء إعمال السياق المقامي "**أسباب النزول**" ما يلي:

1/ عدم المبالغة فيه، كما يفعل بعض الباحثين في عصرنا من أمثال "سعيد العشماوي" وغيره حتى كاد البعض يقصر الألفاظ القرآنية العامة على ما وردت فيه في عصر النبوة، وهذا لا يقبل بحال، ولا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق؛ لأنه يتنافى مع عموم القرآن مكانا وزمانا، فهو كتاب الزمن كله؛ وقد قال المحققون من علماء الأصول: «إن العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب»، فآيات الطهارة نزلت في مسلمة بن صخر، واللعان في شأن هلال بن أمية، وحد القذف في رماة عائشة ثم تعد لغيرهم».[3]

2/ الإستيثاق من صحة أسباب النزول: يقول القرضاوي«أن ما صح من سبب النزول قليل، بل قليل جدًا، فليحذر من الأسباب المروية، بطرق واهية أو موضوعية، إذ لا قيمة لها في الميزان العلمي، وهذا يحتم الرجوع إلى "الأسانيد" التي رويت بها أسباب النزول، وتحكيم منهج الجرح والتعديل فيها، أو الرجوع إلى أئمة الحديث المعتبرين إلى أقوالهم الموثقة في ذلك، ولا ينبئك مثل خبير».[4]

3/ الإستيثاق من وجود العموم: فكثير من الناس يتساهلون في ذلك، من ذلك استدلال بعضهم بوجوب كلام الرجال للنساء من وراء حجاب بقول تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُن مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُن مِن وَرَاء حِجَابٍ ﴾[5] فلما قيل لهم: إن هذه الآية نزلت في نساء النبي ﷺ وهؤلاء لهن أحكام خاصة بهن، وقد غلّظ عليهن ما لم يغلّظ على غيرهن، وقال تعالى في نفس السورة ﴿يَا نِسَاء النبِي لَسْتُن كَأَحَدٍ منَ النسَاء إِن اتقَيْتُن ﴾[6] فرد هؤلاء بقولهم: «إن العبرة هنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن

---

(1) آل عمران، من الآيتان187-188.

(2) فتح الباري، شرح صحيح البخاري102/9.

(3) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، ط4، 2005م، ص250.

(4) المرجع نفسه، ص255-256.

(5) الأحزاب، من الآية53.

(6) الأحزاب، من الآية32.

المعلوم أنه لا يوجد هنا لفظ من ألفاظ العموم حتى يقال: العبرة به».[1]

الفـرع السـادس: اعتبـار النّـص القـرآني مطلـق:

فالقرآن العظيم نص مطلق يستطيع الناس أن يفهموه في كل عصر، بكيفية تمكنهم من معالجة مشكلاتم، ونوازلهم، انطلاقا من هديه، مستفيدين من اللّغة التي نزل با وتطورها الدلالي.

ولا معنى أن يدعي أهل عصر أن فهمهم البشري للقرآن الكريم هو الفهم الوحيـد، فـذلك يعني هيمنة فهمهم ذاك على القرآن العظيم، ومعارضة هيمنة القـرآن المطلقـة وإعجـازه الـدائم المستمر، والقرآن نفسه يعلن هيمنته على كل ما عداه من الكتب السماوية فكيف تيمن عليه أفهـام البشر.

والتفسير بالمفهوم الاصطلاحي هو: علم يبحث فيه عن أقوال القرآن الـيد، من حيث دلالتـه على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.[2]

فهو لا يعدوا أن يكون جهد بشري يستخدم فيه المفسرون أدواتم وعقولهم ليتكون لهم فهم هو في كل الأحوال يؤخذ منه ويترك، وهناك محددات تمنع من أن يزيغ المفسر وهي:

أ) أن القرآن يفسر بعضه بعضًا: ثم ما بينه الرسول ﷺ من معاني القرآن وهو قليل جدًا.

ب) مراعاة قواعد لغة التـ يل: حتى لا ينحرف فهم الْمُفسر عن إدراك آيات القرآن الكريم.

والرسول ﷺ لم يعمد إلى تفسير آيات الكتاب الكريم بالمفهوم الاصطلاحي لأنه لو فعل ذلك لما جاز لأحد أن يفسر القرآن العظيم بما لم يفسره به رسول ﷺ ، ولم تبق بعد ذلك فائـدة للأمـر بالتبدبر، والواقع يروي عكس ذلك تماما فقد ظهرت مدارس تفسيرية أظهرها مدرسة أهـل الـرأي وأهل الأثر.

ج) والجمع بين **القراءتين:** الأولى: القراءة المنهجية التي تستخدم الفهم واللغة والأثر كوسائل لفهـم القرآن. والثانية: قراءة الكون المفتوح وسيلة إلى الوصول إلى مكنون القرآن، وتثويره لحل المشكلات والنوازل الجديدة، فكلما تضافرت القراءتين، القراءة التحليلية في الكتاب المسطور، والقراءة السـننية كلما تمكنا من تـ يل أحكام القرآن على الواقع.[3]

---

[1] القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص254.

[2] نقله الذهبي في كتابه التفسير والمفسرين، 16/1.

[3] طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط1، 2004م، ص146.

والقول بأن النص القرآني مطلق لا يعني تبرير التفاسير الضالة، فهناك ضوابط قررها العلمـاء لذلك، إنما الأمر هو مثل ما ذكره جمال البنا: «للقرآن خصوصية قوية تجعله يستعصي على التطويـع والاحتكار والاحتواء، كما لا يمكن لأي منهج بمفرده أن يفسر القرآن وهذه الخصوصية تجعل الموقف الأمثل ان نتعلم من القرآن لا أن نفتات عليه ولا أن نحاول أن نفككه، كمـا يفكـك السـاعاتي الساعة».[1]

المطلب الثـاني: ضوابـط تتعلـق بالسّنّـة.

السنة هي المصدر الثاني في التشريع والتوجيه، يرجع إليها الفقيه لاستنباط الأحكـام، ومنـذ ظهور الإسلام والاحتجاج بسنة رسول الله ﷺ قائم كما حظيت السنة من الصحابة بمنزلـة رفيعـة، ولكن لم يخطر لأحد منهم أنها يمكن أن تساوى، فضلاً عن أن تسبق القـرآن الكـريم. وإذا تتبعنـا مصطلح "**السنة**" نلاحظ أنه حتى بداية القرن الثاني الهجري، لم يستعمل في الأخبار والأحاديث بل في أمور تطبيقية وعملية فعلية واضب رسول الله ﷺ وداوم على فعلها. غير أن التطورات سارت بالسنة في اتجاه مخالف، اتجاه جعل السنة مساوية للقرآن، بل اعتبرت مادة معرفة الأحكام الأولى. فشـاعت عبارة: الإمام الأوزاعي:« الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب».[2] ومما يجب ملاحظته هنا ثلاثة أمور:

أولا: أن مسألة حجية "السنة" بالمعنى الذي استعملت به في الصدر الأول، مـن الأمـور المعلومـة بالضرورة. والمعنى الحقيقي للحجية هو الكشف والإظهار والدلالة.

ثانيا: أن الشيء الوحيد الذي دون في عهد الرسول ﷺ هو القرآن الكريم، كما أن استعمال مصطلح السنة في كل ما أضيف إلى الرسول ﷺ: من قول أو فعل أو تقرير شاع وانتشر بعد عصر التـدوين الرسمي في عهد المنصور.

ثالثا: أنّ السنة ليس كلها ثابت عن الرسول ﷺ، فقد تعرضت للوضع.

وإذا كانت قضية اعتبار السنة الثابتة مصدر مبين للأحكام محسومة تاريخيا، إلاّ أن مسألة فهم السـنة واستنباط أحكام النوازل منها يحتاج إلى ضوابط أهمها:

---

[1] جمال البنا، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ج1، ص198-199.

[2] الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص33.

الفرع الأول: السنة مصدر مبين للقرآن:

إذا كان القرآن هو المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، فإن المصدر المبين على وجـه الإلـزام إن وجد، الذي يحدد مراد القرآن الـيد بخطابه ومصطلحاته، ويقوم عليه تفسـيره وتأويلـه، هـو السنة.

فالله تعالى أوكل لرسوله ﷺ مهمة تبيين للناس ما نزل إليهم فقال: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1] وفي السورة نفسها يأتي قولـه تعـالى: ﴿ وَمَـا أَنزَلْنَـا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[2]

وفي الآية الثانية إشارة هامة إضافة إلى توكيد ما تقدم في الآية السابقة هي أن من شأن البيان النبـوي أن يزيل ويحسم أي اختلاف بين الناس في فهم ما نزل إليهم، وهذا البيان النبوي والتطبيق الرسـولي الذي أطلق عليه فيما بعد "السنة" يصدّق القرآن عليه ويهيمن عليه، شأنه شأن تراث النبيين والمرسلين كافة، ويعد هذا مظهرا من مظاهر حفظ الله لنبيه وتسديده له وعصمته له.

وهناك مسألة أخرى، وهي أن عبارة "**النص**" إذا تتبعناها لغة واصطلاحًا نجد ما يلي:

أنا من الناحية اللغوية تعني: الرفع والفوقية وما يلزم عنهما.[3]

أما **اصطلاحا**: فعندما تتبع العبارة عند الشافعي وهو إمام في اللغة ومؤسس علم أصول الفقه فنجـده في الرسالة يقول:

- «واحتملت أن يكون رسالة الله سن فيما ليس فيه نص حكم لله ... »[4] فالنص عنده هنا ما جاء في الكتاب.

- وفي فقرة أخرى يقول: «... وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان أحدهما: نص كتاب. ..»[5]

ولكن **الفقهاء**: أرادوا به الدليل الذي ثبت من الكتاب أو السنة، وإطلاقهم مفهوم النص على السنة هو من قبيل التغليب كما يقال: القمران للشمس والقمر.

فعبارة النص في اللغة، وعند الشافعي المراد با القرآن العظيم وحده فهو ذو الرفعة والظهـور يقول "طه جابر": «كان للأصوليين متسع ومندوحة في استعمال أي مصطلح آخر دون حاجـة إلى

---

(1) النحل، من الآية44.

(2) النحل، الآية64.

(3) لسان العرب، باب النون.

(4) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص71.

(5) المصدر نفسه، ص36.

تمييع هذا المفهوم والتساهل في استعماله لتندرج تحته جوانب أخرى، كان لها أثرها في خلط كثير من القضايا، وتشويش جانب من جوانب العلاقة بين الكتاب والسنة وبذر بـذور أزمـات في الفكـر الأصولي والفقهي مازلنا نعاني منها، ومما زاد الطين بلة، والمرض علة ما جناه المحـدثون علـى هـذا المفهوم الذي أسقطوا عليه ترجمته "text" ليجعلوا من كل قول أو خطاب. وأما السنن فهي مبينـة للنص الذي يقتضي البيان، فهي تابعة له دائرة في فلكه وموارده ولا تنفصل عنه بحال من الأحـوال، ولا دليل يدل على هذا الانفصال، لا من كتاب ولا من سنة ولا غيرهما».[1]

الفـرع الثانـي: خـبر الآحـاد في الأحكـام:

درج أهل الحديث على تقسيم الحديث إلى نوعين: متواتر وآحاد، وأغلب الأحاديث الثابتـة جاءت عن طريق الآحاد، والتواتر وحده هو الذي يوجب اليقين لثبوت الخـبر عـن رسـول ﷺ . ومع أن الحنفية اشترطوا ثمانية شروط محددة ليمكن قبول خـبر الواحـد، إلاّ أن عامـة الفقهـاء يميلون للأخذ بما ذهب إليه الشافعي من أن صحة الحـديث تثبـت بروايـة الثقـة عـن الثقـة. وقد وضع الشافعي للأخذ بخبر الواحد قرابة عشرة أدلة أوصلها الشيخ السباعي إلى ثلاثين في كتابـه عن السنة.

وقد تعرض الشيخ شلتوت للاحتجاج بحديث الآحاد في مجال العقيدة فقال مقررا مبدأ هـو: «أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها من شأن المغيبات قول مجمع عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء».[2]

ولعل الإشكال الذي يقع في حديث الآحاد هو أن المحدثين جعلوا السند هو معيار الصحة من عدمه، وكانوا في غنى عن هذا لو جعلوا معيار الصحة هو المتن، وليس السند وحده لأن هذا سيجعل المعنى هو الفيصل.[3]

وإذا عدنا إلى عهد صحابة رسول ﷺ نجدهم لم يكونوا يتهافتون إلى العمل بما ينقل إليهم من حديث فور سماعه، بل كانوا يتثبتون من النقل، خشية أن يكون قد تسرب إلى الناقل وهم أو خطأ، فإن ثبت واطمأنت إليه أنفسهم عملوا به، وإلاّ عملوا بما يترجح عندهم.

---

(1) طه جابر العلواني، السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، إسلامية المعرفة، العدد: 39، ص4-5.

(2) الشيخ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص61.

(3) جمال البنا، نحو فقه جديد، مرجع سابق، 118/2.

وسنقتصر للتدليل على هذا الأمر بمثالين لتأكيد حقيقة، وهي أن الصحابة ﷺ على جلالة قدرهم، وقربهم من عهد الرسول ﷺ، بل ومعايشتهم له، كانت إذا نزلت بهم نازلة لم يحكموا الأحاديث دون تثبت من جهة واطمئنان من جهة أخرى ،فبمثل هذه الضوابط تعاملوا مع أحاديث الآحاد.

- **المثال الأول:** نفقة المبثوتة وسكناها كان عمر ﷺ يرى أن لها نفقة وسكنى أخذا من عموم قوله تعالى: ﴿يا أيهَا النبِي إِذَا طَلقْتُمُ النسَاء فَطَلقُوهُن لِعِدتِهِن وَأَحْصُوا الْعِدةَ وَاتقُوا اللهَ رَبكُمْ لَا تُخْرِجُوهُن مِن بُيُوتِهِن وَلَا يَخْرُجْنَ إِلا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ﴾[1].

ولما بلغه حديث فاطمة بنت قيس الذي رواه مسلم عن "أبي اسحق" قال: «كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، وحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكن ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا؟ قال: عمر: **لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت.** لها السكنى والنفقة»، قال الله تعالى: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُن مِن بُيُوتِهِن وَلَا يَخْرُجْنَ إِلا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مبَيِّنَةٍ ﴾[2]»[3]، ومحل الشاهد في الحديث هو ما قررناه سابقا:

1- التأكد، وإعمال عقولهم وذلك في قوله: «لا ندع كتاب الله وسنة نبينا...»

2- أن السنة المرادة في الحديث هي الواقع العملي الذي تركهم عليه الرسول ﷺ.

- **المثال الثاني:** كان علي ﷺ يذهب إلى أن من مات قبل أن يدخل بزوجته، وقبل أن يسمي مهرًا كان يذهب إلى أنه لا مهر لها، وبلغه حديث "معقل بن سنان الأشجعي أن النبي ﷺ قضى في بروع ابنة واشق، أن لها مهر المثل ولها الميراث وعليها العدة فقال: «لا نقبل قول أعرابي بوّال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة نبيه»[4]

الفرع الثالث: عرض السنّة على الكتاب:

بذل المحدثون جهودا كبيرة في وضع القواعد والمعايير لمعرفة درجات الحديث، والجرح والتعديل، غير أن مسألة الجرح والتعديل تعود في نهاية المطاف إلى التقدير الفردي، ولهذا تفاوتت

---

(1) الطلاق، من الآية1.

(2) الطلاق، من الآية1.

(3) مسلم4/198، رقم1480.

(4) محمد الشوكاني، نيل الأوطار، من أحاديث سيدد الأخيار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 5/330.

الأحكام في تقدير الثقة أو الحكم بصحة الحديث دون الآخر، يقول الذهبي: «لم يجتمع علماء الحديث على توثيق ضعيف و لا على تضعيف ثقة».

ولكي تفهم السنة فهما صحيحا ولتمييز الصحيح والضعيف منها، لابد ان تفهـم في ضـوء القرآن الكريم، لأن القرآن هو روح الوجود الإسلامي، وأساس بنيانه، وهو بمثابة الدستور الأصـلي، الذي ترجع إليه كل القوانين في الإسلام، فما كان للبيان أن يناقض المبين، ولا للفـرع أن يعـارض الأصل، فالبيان النبوي يدور أبدًا في فلك الكتاب العزيز.

وفي محاولة منه لعرض الأحاديث على القرآن بسبب أن السنة تعرضت للوضـع، وأن هنـاك عشرات الألوف من الأحاديث الموضوعة جعلت الحديث الصحيح كالشعرة البيضاء في الثوب الأسود رغم جهود المحدثين، يقترح جمال البنا 12 معيارا لقبول الأحاديث مستمدة من القرآن أكثرها وجاهة ما يلي:[1]

1/ الأصول القرآنية وبوجه خاص العدل، وما جاء في القرآن من تحديد المسؤولية الفردية، وأنه لا تزر وازرة ورز أخرى، فحديث «الوائدة والمؤدة» وحديث «تعذيب الميت» ببكاء أهله كلها تخالف هذا المبدأ.

2/ مبدأ حرية الاعتقاد المقرر قرآنيا، وعليه فحديث: «أمرت أن أقاتل الناس...» [2] وحديث «مـن بدل دينه..» [3] إن صحت تمثل ملابسة طارئة.

3/ الأحاديث التي جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها في ضوء القرآن فيمـا لا يخـالف القرآن يقبل وما يخالفه يستبعد، فحديث الرجم مثلا، يمثل عقوبة أقسى مما جاء به القرآن، والرسول ﷺ يسن ما فيه رحمة، فيرى التوقف في هذا الحديث.

4/ الأحاديث التي جاءت عن المرأة بدءًا من خلقها من ضلع أعوج حتى حجابا حتى لا تظهـر إلاّ عينا واحدة، ونظيرها أحاديث الرقيق.

5/ الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الحاكم وإن جلد ظهرك وسلب مالك، فالقرآن تصدى للحكـام الظلمة والطغيان.

---

(1) مقابلة أجريتها معه في بيته. وينظر كذلك: جمال البنا، نحو فقه جديد، مرجع سابق، ص249 وما بعدها.

(2) أخرجه البخاري عن أبي سفيان بن عيينة، رقم3017.

(3) أبو داود عن ابن مسعود، رقم: 4717، وابن حبان والطبراني، قال الهيثمي، رجاله رجال الصحيح.

يقول القرضاوي:«ومن حق المسلم أن يتوقف في أي حديث يرى معارضته، لمحكم القرآن إذا لم يجد له تأويلا مستساغا » ويضيف قائلا: «وقد توقفت في حديث رواه أبو داوود وغيره "الوائدة والمؤودة في النار"[1] حين قرأت الحديث انقبض صدري وهنا أقول هذه الوائدة في النار، فما بال المؤودة؟ والحكم عليها بالنار يعارض قوله تعالى ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ ﴾[2] ».[3]

ومن شأن عرض السنة على القرآن تحقيق مبدأ هيمنة القرآن على غيره من المصادر، والتخلص من الفتاوى الشاذة التي تعارض مبادئ القرآن، بل ومعالجة المستجدات المعاصرة بمنهج يتيح الاستجابة الدائمة وليس الظرفية للواقع المتغير والمتجدد. استجابة تتماشى مع مبادئ القرآن المقررة.

الفرع الرابع: نقد المتون:

من الملاحظ أن علماء الحديث حددوا شروطا لقبول الرواية، متعلقة بالسند كما أنها متعلقة بالمتن، ومما يؤسف له أن هذا الخلل المنهجي لا يزال مستمرا، حيث يكتفي بصحة السند ليحكم على الحديث كله بالصحة، ويعدّ دينا يتعبد به، والويل لمن خالفه، ولعل السبب الأساس وراء هذا الخلل قصر باع المعاصرين في علم العلل الذي هو أدق علوم الحديث، والحديث المعلل كما عرفه العلماء: «ما اطلع فيه بعد التفتيش على علة تقدح في صحته مع أن الظاهر سلامته منها».[4]

ونقد المتون يساعد على كشف بعض العلل الخفية في الإسناد، ويساعد في تقليل نسبة تأثير "**الذاتية**" في توثيق الأحاديث، ومن العبارات التي جرت على ألسنة العلماء كالشافعي وغيره: "حدثني الثقة" أو "حدثني من لا أتهم"، مما يصعب اعتباره حكمًا موضوعيًا.

وعند جمع مقاييس "نقد المتون" يرى "طه جابر العلواني" أنها تصل إلى تسعة عشر مقياسًا يُرَدُّ الحديث بها منها:[5]

1/ أن لا يخالف صريح محكم القرآن أو محكم السنة، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

2/ أن لا يكون مخالفا للحس والمشاهدة.

3/ أن لا يكون مخالفا لما هو علمي ثابت من قوانين الطبيعة وسننها في الكون والخلائق من ذلك ما

---

(1) أبو داود، السنن، رقم: 47/7. ابن القيم، طريق الهجرتين، ص327. البزاز، البحر الزخار35/5.

(2) التكوير، الآيتان7-8.

(3) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط7، ص96.

(4) ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، ط3، 1984م، ص90-91.

(5) طه جابر العلواني، السنة النبوية الشريفة، ونقد المتون، مرجع سابق، ص13-14.

نسب إلى عائشة –رضي الله عنها- من قولها: «كنّ نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد، فحرم عليهن المساجد وسلطت عليهن الحيضة»[1] ولا يخفى مخالفة هذا لما أثبته الطب والعلم من ارتباط الحيض بالخصائص البيولوجية للمرأة.

4/ أن لا يشتمل على سخافات يترفع عنها العقلاء.

5/ أن لا يرد بوعد بالثواب العظيم على العمل الصغير أو العكس.

6/ أن لا يعرض عنه الأئمة من الصحابة، بأن يختلفوا في حكم حادثة يقولون فيها باجتهاداتم ولا يحتج أحد منهم به.

وهذه المعايير النقدية قائمة على البحث، استعمل في رصدها مناهج عديدة: المنهج التاريخي "المناهج الأصولية الفقهية"، "المناهج اللغوية"، المنهج "التحليلي" ومثل هذا المنهج هو طريق لو اجتمع مع منهج نقد الأسانيد لأمكن تدارك الكثير من الأحاديث التي تسربت إلى الصحاح من الأحاديث يقول "محمد الغزالي" «إن التعاون في ضبط التراث النبوي مطلوب، ومتن الحديث قد يتناول عقائد وعبادات ومعاملات يشتغل با علماء المعقول والمنقول جميعا وقد يتناول الحديث شؤون الدعوة والحرب والسلام، فلماذا يحرم علماء هذه الآفاق المهمة من النظر في المتون المروية؟ وما قيمة حديث صحيح السند عليل المتن».[2]

الفرع الخامس: فهم السنة في سياقها الزمني الواقعي الذي وردت فيه:

لفهم الحديث فهما سليما دقيقا، لابد من معرفة الملابسات التي سيق فيها الحديث، وكما اهتم العلماء بأسباب النزول بالنسبة للقرآن، فقد تعرضوا لأسباب ورود الحديث، غير أن حلقة مراعاة سياق ورود الحديث لم تنل حقها من التأليف والبحث رغم أهميتها البالغة ذلك أن القرآن بطبيعته خالد، وليس من شأنه أن يركز على الجزئيات والتفريعات بل المبادئ والأسس، أما السنة فهي تعالج الكثير من المشكلات الموضعية والمؤقتة ولابد من التفرقة بين ما هو عام وخاص، مؤقت ومؤبد فلكل مقامه في التشريع ورغم ما صنف من كتب في هذا الجانب ، ومن أشهرها كتاب الإمام "السيوطي":« **اللمع** في **أسباب الحديث**» وكتاب ابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي (ت115هـ): «**البيان والتعريف** في **أسباب ورود الأحاديث الشريف**»، فإنه بقي الكثير من الأحاديث التي تحتاج

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، 400/1.

[2] محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ص6.

إلى تتبع لربطها بأسبابا، وهذا جهد يحتاج إلى مؤسسات وفرق بحث متخصصة، تنطلق من كتب السنة والتاريخ للقيام بذا العمل الهام.

والأمثلة التي يمكن تقديمها في بيان قيمة سياق ورود الحديث في توجيه وبيان الحكم الشرعي كثيرة نقتصر منها على ما ذكره الغزالي: في نظرته إلى حديث النبي ﷺ في ولاية المرأة: «ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة»[1]، قال: «وقد تأملت الحديث المروي في الموضوع مع أنه صحيح سندا ومتنا، ولكن ما معناه؟ عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي، كانت تحكمها ملكية مستبدة مشئومة الدين وثنية! والأسرة المالكةلا تعرف شورى، ولا تحترم رأيا مخالفا، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، وكان في الإمكان وقد انزمت الجيوش الفارسية أمام الرومان... أن يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل الهزائم لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثا لفتاة لا تدري شيئا، فكان ذلك إيذانا بأن الدولة كلها إلى ذهاب، في التعليق على هذا كله قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفا للأوضاع كلها»[2]، ويذكر بأن الله قرأ على الناس في مكه سورة النمل، وفيها قصة سبأ التي قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكما في حديث يناقض ما نزل عليه الوحي.

وهذا النظر في سبب الورود يسهم كثيرا في توضيح المقصود بالرواية وتصويب الفهم.

وما قيل عن السياق المقامي ومراعاته في القرآن الكريم ينسحب على الحديث، ثم إن كل ما ورد عن النبي ﷺ ليس من باب التشريع، وحتى وإن كان تشريعًا فمنه ما صدر على وجه التبليغ، ومنه ما صدر بوصف الإمامة، وثالث صدر بوصف القضاء، ولا سبيل لمعرفة ذلك إلا بسبب الورود، يقول الشيخ "شلتوت": «ومن المفيد جدا معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف وكثيرا ما تخفى فيما ينقل عنهﷺ ، ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره، ومن هنا نجد أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صور بأنه شرع أو دين، وسنة أو مندوب، وهو لم يكن في الحقيقة صادرا على وجه التشريع أصلاً، وقد كثر ذلك في الأفعال الصادرة عنهﷺ بصفة البشرية، أو بصفة العادة والتجارب، ونجد أيضا أن ما صدر على وجه الإمامة أو القضاء، قد يؤخذ على أنه تشريع عام، ومن ذلك تضطرب الأحكام وتختلط الجهات».[3]

---

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم:4425، 126/8.

(2) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، مرجع سابق، ص25.

(3) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص501.

وعمومًا فإن اعتماد الضوابط السابقة من شأنه أن يفّعل دور السنة واستثمارها في معالجة النوازل، ذلك أن بقاء المنهجيات السابقة في التعامل مع السنة سيحيد بالسنة عن دورها التوجيهي والبياني، فإعادة قراءة السنة بمثل هذه الضوابط التي لا ينفرد بها أهل الحديث وحدهم بل تشترك فيها تخصصات أخرى بات أكثر من ضرورة في عالم يفرض تحديات جديدة. الإسلام مطالب أن يجيب عنها.[1]

المطلب الثالث: ضوابط تتعلق ببقية المصادر.

الأدلة التي تأتي بعد الكتاب والسنة، سواء وصفت بالمتفق عليها "**الإجماع والقياس**" أو بالفرعية والثانوية والمختلف فيها، والتي أوصلها الأصوليون إلى ما يقرب من سبعة وأربعين دليلاً[2]، تدخل في دائرة "**الرأي**"، وقد ظهرت منذ عهد الصحابة في مجالين:

- مجال النص تفهما وتطبيقًا.
- وفيما لم يرد فيه نص من الوقائع المستجدة.

وقد سلك مجتهدوا الصحابة سبيل الاجتهاد بالرأي بجميع وجوهه، من القياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، وكل ما عرف فيما بعد بالخطط التشريعية للاجتهاد.

ثم إن هذه المصادر تعتبر وسائل بعضها يندرج في دائرة الوسائل المنهاجية، وبعضها يندرج في دوائر الفهم والتفسير والتأويل والبيان، يستفاد بها بقدر ما تقوى رابطتها بالكتاب الكريم وبيانه النبوي والمقاصد والقيم العليا.

وعموما فإن المبادئ التشريعية نوعان:

1/ تشريعية نصية وهي الكتاب والسنة.

2/ أصول تشريعية معنوية مستنبطة بطرق الاجتهاد عن طريق استقراء معانٍ، وأدلة جزئية كثيرة.

وحديث "معاذ بن جبل" حين أرسله رسول الله ﷺ قاضيا إلى اليمن وقال له بما تقضي؟ قال: «بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال فسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد"، قال: اجتهد رأيي ولا آلو» أفاد أمرين:

أولا: أن ما عدا القرآن والسنة يعتبر أدوات منهاجية استنبطها العلماء على أساس من طبيعة التشريع

---

[1] عبد الجبار سعيد، منهجية التعامل مع السنة النبوية، إسلامية المعرفة، عدد: 18، ص88

[2] طه جابر، العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات، مرجع سابق، ص96.

نفسه، فهو جهد عقلي بذل من أجل فهم النصوص، استثماراً لطاقات النص في كافة دلالاته على معانيه وأحكامه، إضافة إلى مراعاة مرحلة التطبيق على الوقائع التي تجب دراستها وتحليلها، وتبين عناصرها وظروفها ثم النظر في النتائج المستفادة من هذا التطبيق.

ثانيا: لا يوجد في الحديث ما يفيد أن الاجتهاد يقتصر على ما لم يرد فيه نص، فالاجتهاد مع النص أحد أعظم مجالات الاجتهاد، تفهما واستنباطا وتطبيقا، وخير دليل على ذلك صنيع عمر ﷺ وغيره من الصحابة.

والنص من من جهة أخرى يحتكم إلى منطق اللغة في الدلالة على مراد الشرع، وقد لا يتحدد المراد فيلجأ إلى الرأي لتبيين مراد الشرع، ويتوسل المجتهد إلى ذلك بإعمال الأدوات التي تمكنه من ذلك، والتي لا تعتبر نصوصا كالقياس والاستحسان، وإن كانت معتمدة على النصوص أو مستفادة منه بوجه من الوجوه.[1]

ومن المُناسب تقديم بعض الضوابط الهامة المساعدة في استثمارها ،لاستنباط أحكام النوازل المعاصرة:

الفرع الأول: دعوى الإجماع:

درج الأصوليون على تعريف الإجماع بأنه: **اتفاق المجتهدين من المسلمين، بعد وفاة الرسول ﷺ، في عصر من العصور على حكم شرعي.**[2]

واشتراط العلماء اتفاق جميع المجتهدين، أفقد الإجماع وجوده، وجعله من الأمور المستحيلة الوقوع، مما جعل الإمام أحمد يقول: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»، وهذا راجع إلى أنه وقع خلط بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة ويذكر على أنه إجماع، وبين القضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار، ويذكر أن فيها إجماعا، فالمعلوم بالدين من الضرورة ليس مجالاً للنظر والبحث أصلاً.[3]

ثم إن إصرار العلماء على وجود الإجماع بهذه الكيفية لون من الافتراض العقلي الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، والذي لم يفهمه الجيل الأول من المسلمين، فلم يكن إجماعا لكل الصحابة، وإنما لمن حضر منهم. وأقصى ما يمكن تقريره هو أن الصحابة عندما عرضت عليهم مسائل اجتهادية نجد منها ما لا يعلم فيه خلاف بينهم، أمّا القول بأنهم جميعا أفتوا بآراء متفقة، فهي دعوى

(1) محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص39.
(2) د.وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1، 1986م، 490/1.
(3) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص115.

تحتاج إلى برهان يؤديها.[1]

كما أن الإجماع السكوتى، لا يمكن اعتباره إجماعا؛ لأن السكوت ليس دائما آية الموافقـة، فجوهر الإجماع يقوم على المناقشة وتبادل الآراء لمعرفة الحقيقة والسكوت لا يحقق ذلك.

وهكذا فإن الجدل الذي دار حول حجية الإجماع، وأنواعه آل في آخر المطـاف إلى جـدل عقيم، ذلك أن تعريف الأصوليين للإجماع أفقد هذا الدليل معناه وأثره معا فكان يمكن الاستفادة منه واستثماره في المسائل الاجتهادية.

وبناء على ما سبق، فإن دعوى الإجماع في الكثير من القضايا لا يمكن الأخذ با، في القضايا والنوازل المعروضة، فلا تعدوا أن تكون مجرد نظرية ظهرت وتعذر تطبيقها عمليا, وقد آثار العلمـاء قديما وحديثا الشكوك حول الإجماع، "فالشافعي" نفسه تساءل في كتاب "**جماع العلم**" عن حجيـة الإجماع وإمكان وقوعه"[2]، وكذا "ابن حزم" في كتابه "**مراتب الإجماع**"؛ ويقـول الشـيخ "عبـد الوهاب خلاف" معلقا على هذا المصدر:«ومما يؤيد أن الإجماع لا يمكن انعقاده، أنه لو انعقد كـان لابد مستندا إلى دليل؛ لأن المجتهد الشرعي لابد أن يستند في اجتهاده إلى دليل، والدليل الذي يستند إليه المجمعون إن كان دليلا قطعيا فمن المستحيل عادة أن يخفى، لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليـل شرعي قطعي حتى يحتاجون معه إلى الرجوع إلى المجتهدين، وإجماعهم، وإن كان دليلا ظنيـا فمـن المستحيل عادة: أن يصدر عن الدليل الظني إجماع؛ لأن الـدليل الظـني لابـد أن يكـون مثـارًا للاختلاف».[3]

الفرع الثـاني: التكييـف الفقهـي:

لغة: من كاف الشيء يكيفه تكييفا بمعنى قطعه، وتكيفه: أي تنقصه بأن أخذ من أطرافه، ومنه كّيف الهواء، أي غير درجة حرارته أو برودته في مكان بواسطة مكّيف الهواء.[4]

وكْيف: لفظ يطلق على الاستفهام، ومن الاستفهام ما يدل على التعجب مثل قوله تعالى: ﴿ كْيـفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنُتْمْ أْمَوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ﴾[5].

---

(1) شلتوت، الإسلام، عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص546.

(2) أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص186-187

(3) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، مرجع سابق، ص39.

(4) لسان العرب3/322. معجم مقاييس اللغة5/150.

(5) البقرة، من الآية28.

اصطلاحا: مصطلح التكييف مصطلح حديث، ولهذا اختلفت أوجه النظر في تعريفه ومن هذه التعاريف ما يلي:

1- تعريف الشيخ علي الخفيف:

إلحاق عقد بعقد معين شبيه به من العقود التي عرفها الشارع، وعندئذ يعطى العقد الملحق الذي رتبه الفقهاء على العقد الملحق به: من صحة أو بطلان وفساد.[1] وهذا التعريف جاء عرضا، فهو لم يشمل بقية الفروع الفقهية.

2- د.يوسف القرضاوي:

تطبيق النص الشرعي على الواقعة العملية.[2]

وهو تعريف غير جامع: قصره على الاجتهاد التطبيقي للنصوص الشرعية من كتاب وسنة.

3- تعريف د.قطب سانو:

تحرير المسألة، وبيان مدى انتمائها إلى أصل فقهي معتبر.[3]

لفظ التحرير غير واضح، فلو استعمل لفظ طبيعة المسألة أو حقيقتها لكان أولى، ولفظ "معتبر" لفظ غير منضبط، فقد يراد به الاعتبار الحكمي، أو الاعتبار الشرعي.

وقريبا من هذا التعريف ما ذهب إليه، د.مسفر القحطاني.[4]

وأحسن تعريف ما ذهب إليه د.عثمان شبير، حيث عرفه بقوله: تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي، خصه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقيق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة.[5]

ومن ميزات هذا التعريف ما يلي:

1- أن من مستلزمات التكييف تصور النازلة وفهمها بدقة.

2- الأصل الذي تكيف عليه النازلة قد يكون: قرآنا أو سنة، أو إجماعا، سابقة فقهية.

---

(1) الشيخ على الخفيف، شهادة الاستثمار، هدية مجلة الأزهر، ربيع الثاني1417هـ، ص11.

(2) يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، مرجع سابق، ص72.

(3) قطب سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001م، ص145.

(4) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل، مرجع سابق.

(5) د.محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي، دار القلم، دمشق، ط1، 2004م، ص30.

غير أنه يؤخذ على هذا التعريف الإطالة فكان يمكن أن يقتصر في التعريف على قوله تحديـد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل شرعي.

التكييف الفقهي وعلاقته بالتكييف القانوني:

مصطلح التكييف قانوني في الأصل، اقتبسه الفقهاء.

ومعنى التكييف القانوني: تحديد طبيعة موضوع النزاع وإعطاؤه الوصف الملائم عـن طريـق إسناده إلى مجموعة من قواعد قانونية تنظم موضوع النزاع. [1]

وعليه فكل من التكييف الشرعي والقانوني يلتقيان في الهدف، وهو إعطاء الحكـم للقضـية المعروضة.

علاقة التكييف بالألفاظ المشابهة:

1- **القياس:** يتفق مع التكييف في التحقق من وجود العلّة في الفرع، ويختلفان في:

أ- الأصل في القياس لابد أن يكون منصوصا عليه في القرآن أو السنة، أما الأصل في التكييف فلا يشترط له ذلك، فقد يكون نصا لفقيه أو قاعدة كلية عامة.

ب-العلّة في القياس هي الركن الأعظم، وفي التكييف يضاف إلى ذلك تحليل حقيقة النازلة.[2]

2- **التخريج:** يتفق التكيف مع التخريج في التحقق من وجود العلّة في الفرع، وإلحاقه بحكم الأصل، وفي كون الأصل قاعدة كلية لإمام مذهب فقهي أو فرعا فقهيا له.

ويختلفان في أنّ الأصل في التخريج لابد أن يكون منصوصا عليه في مذهب إمام من الأئمة أما التكييف فلا يشترك له ذلك، فقد يكون الأصل فيه منصوصا عليه في القرآن والسنة.[3]

والتكييف الفقهي بهذا الاعتبار هو صياغة النازلة على شكل سؤال أو إشكالية علمية ومحاولة معرفة الأصل الشرعي الذي ينضوي تحته حكم تلك النازلة، ومّما يجدر التنبيه عليه هو المزالق التي يقع فيها البعض في عملية التكييف:

1- التعضية: وهو تقسيم النازلة إلى أجزائها التي تتركب منها، مع تكييف كل جزء علـى أصل، دون اعتبار للقدر الحاصل من التركيب والاجتماع.[4]

---

(1) د.حسن عبد علي، تكييف الجرائم، جامعة عدن، ط1، 1993م، ص7.

(2) المرجع نفسه، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص20-21.

(4) محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، الاجتهاد في النوازل، مجلة العدل، وزارة العدل السعودية، العدد19، 1424هـ، ص27.

2- التكييف على ما يسمى "روح الشريعة"، فهو اعتبار غير منضبط والأصل فيه إتباع الأهواء.

الفرع الثالث: التخريج الفقهي:

الأصل في الاستنباط والاجتهاد في النوازل الرجوع إلى الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام عن طريق التخريج على أقوال الفقهاء القدامى، إنما هو حالة استثنائية، سوغه مجتهدوا عصر الضعف والجمود، واعتمده المعاصرون وسيلة للتصدي للنوازل المعاصرة نتيجة كثرتا، وصعوبة تصورها.

والتخريج أنواع: - تخريج الأصول على الفروع. – وتخريج الفروع على الأصول. –وتخريج الفروع على الفروع.

والذي يعنينا هو القسم الثالث تخريج الفروع على الفروع: وهو العلم الذي يتوصل به إلى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يرد عنهم فيما نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم، عند اتفاقها في علّة ذلك الحكم عند المخرّج أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد با عندهم، وشروط ذلك ودرجات هذه الأحكام.

وهناك فرق بين التخريج والقياس، فالقياس إخراج المسائل على الكتاب أو السنة بينما التخريج، إخراج المسألة على وفق نظيراتا من فروع الأئمة.(1)

ومن أمثلة التخريج: حق التأليف والطبع والنشر: اختلفت فيه رؤية الفقهاء فمنهم:

- من أثبته قياسا على المصنوعات؛ لأن الكتاب مؤلف مصنوع، وخرجه قياسا على ما ورد في الفقه الحنفي بشأن النزول عن الوظائف بمال.(2)
- ومنهم من لم يثبت هذا الحق تخريجا على مصلحة ترويج الفكر الإسلامي.(3)

ومما يجب ضبطه في استنباط أحكام النوازل بواسطة التخريج ما يلي:

1/ أن لا يغيب عن ذهن الباحث في النوازل المعاصرة، أن التخريج على أقوال الفقهاء، مجرد تلمس الحلّ في السوابق الفقهية، ولا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن آراء الفقهاء يعتريها الخطأ والصواب، فضلا على أنا مرتبطة بسياقها وإن تكررت النازلة فإن سياقها الذي تأتي فيه مختلف تماما عن الأول، وهذا المعنى أشار إليه "الشاطبي" حين قال: «كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في

(1) يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصولين، مكتبة الرشد السعودية، ط2، ص187.

(2) فتحي الدريني، حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن، مؤسسة الرسالة، ط3، 1407هـ، ص149-153.

(3) محمد تقي العثماني، بحوث فقهية معاصرة، دار القلم، ط1، 1419، ص119.

نفسها لم يتقدم لها نظير»[1]، مما يحتم على الباحث عدم الركون لتلك الآراء وأن يعيد النظر فيها من جديد.

2/ أن من النوازل المعاصرة، ما لا نظير له أصلا في التراث الفقهي، مثل قضايا: الاستنساخ، والعلاج الجيني، والبنوك ... إلخ، والتأمين. ومن التعسف القول بأن الفقه القديم تناول ما يشابه هذه القضايا.

3/ يجب تقديم النّص الشرعي من القرآن والسنة في معرفة حكم النوازل على التخريج على أقـوال الفقهاء يقول "الدهلوي": «ومن كان من أهل التخريج ينبغي له أن يحصل من السنن ما يحرز به من مخالفة الصحيح»[2].

4/ معرفة الأشباه والنظائر، وهي المسائل التي يشبه بعضها بعضا، وهذا يتطلب معرفة شديدة بنصوص المذاهب وأصولها، يقول "السيوطي": «إنه فن به يطلع على حقـائق الفقـه ومداركـه ومآخـذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان».[3]

الفرع الرابع: استصحاب البراءة الأصلية:

مبدأ البراءة الأصلية تناوله الأصوليون في معرض تأصيلهم لمصـدر الاستصـحاب وأصـل الاستصحاب: استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائما في الحـال، حـتى يوجـد دليـل بغيره.[4]

ومبدأ البراءة الأصلية المشتق من هذا الأصل فحواه براءة الذمة من التكاليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم كانت الأمور مباحة للإنسان أن يتناولها.

وفكرة "**البراءة الأصلية**" فكرة عميقة في الإسلام، تتنافى مع المسيحية مثلاً: التي ترى أن آدم -عليه السلام- فيه عرق للخطيئة جعلته يستسلم للأغواء، ولما كانت هذه الخطيئة أصلية في الإنسان، فقد تطلب الأمر أن يرسل الله ابنه الوحيد ليفيدي به البشرية بصلبه.

وعندما نستعرض القرآن أو السنة نجد أن هذا المبدأ مقرر في مواضع كثيرة منها:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 14/4.

(2) ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، مصدر سابق، ص62-63.

(3) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص13.

(4) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع، مرجع سابق ص151.

1/ قوله تعالى: ﴿ كُل الطَعَامِ كَانَ حِـلاًّ لَبَنِي إِسْرَائِيلَ إلا مَا حَرمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ﴾[1]، فالتحريم في الإسلام استثناء والأصل هو الحلّ.

2/ ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِل لَهُمُ الطيبَاتِ وَيُحَرمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِـثَ وَيَضَـعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾.[2]

3/ ﴿ قُلْ مَنْ حَرمَ زِينَةَ اللّهِ الَتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطيبَاتِ مِنَ الرزْقِ قُلْ هِي لِلذِينَ آمَنُواْ فِـي الْحَيَـاةِ الدنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾.[3]

4/ ﴿ يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾.[4]

5/ قوله ﷺ : «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، وحـرم أشـياءً فـلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها ».[5]

فهذه النصوص تبرز أمرين:

أولا: أن القرآن الكريم يحمل حملة شعواء على الذين يحرمون ما أباح الله من طيبات.

ثانيا: أن القرآن الكريم يجعل التحريم إلى الله تعالى وحده.

وعند تتبع الحركة الاجتهادية، نرى أن الفقهاء لم يقدروا هذا المبدأ، ولم يفطنوا إلى الدلالات البعيدة له، وهذا راجع لأمرين: [6]

1/ أن القول بمبدأ البراءة الأصلية يقلص من دور الفقيه، حيث نرى الفقهاء يتسابقون في وضع قوائم طويلة للمحرمات، وضبط كل فعل بحكم شرعي فكأن الأصل في الأشياء والأفعال التحريم، ومـا لم يرد النص بتحريمه، فهو محرم من باب الاحتياط.

2/ عدم استثمار هذا المبدأ يعود أيضا في باب "**حكم المهنة**" والرغبة في إحكامها بحيث تكون شاملة كاملة، وهذا ما جعلهم يتوسعون في إعمال مبدأ "سد الذريعة".

---

(1) آل عمران، من الآية93.

(2) الأعراف، من الآية157.

(3) الأعراف، من الآية32.

(4) المائدة، من الآية101.

(5) فتح الباري280/13، أخرجه الألباني، شرح الطحاوية، ص302، وقال حسن لغيره.

(6) جمال البنا، نحو فقه جديد، مرجع سابق، 18/1-19.

فالنظر إلى المرأة مثلا ذريعة للفتنة، فيجب منعه وهذا لا يتحقق إلا بالنقاب، ومنـع خـروج المرأة من البيت، ونظير ذلك في الفقه كثير، والمستند الشرعي حديث "النعمان بن بشير": « الحـلال بين الحرام بين ...»[1] ومما جاء في شرح هذا الحديث ما قاله الغزالي: «يظـن الجاهـل أن الحـلال مفقود، وأن السبيل للوصول إليه مسدود حتى لم يبق من الطيب إلا الماء والحشيش النابت في الموات، وما عداه أحالته الأيدي العادية وأفسدته المعاملة الفاسدة وليس كذلك».[2]

يقول "جمال البنا" منتقدا مسلك الفقهاء في إهدار هذا الأصل: «إن الفقهاء قد جعلـوا مـن أنفسهم من حيث لا يحتسبون كالمشرع الوضعي الذي يحكم بحاسته الفقهية أو القانونية في حـين أن الشرع الإسلامي يلمس جوانب "سيكولوجية" لا يلسمها المقنن، فيفضل من يذنب فيتوب.. على من لا يذنب لاعتبارات نفسية لا يلم بها رجل القانون ... فالعليم الحكيم يضع أسلوب المقاصة ويحـدده تحديدًا واضحا "إن الحسنات يذهبن السيئات" و"أتبع الحسنة السيئة تمحها"».[3]

وعموما فإن استثمار هذا المبدأ في معرفة حكم النوازل، يجعل المتصدي لها يتعامل مع دائـرة الحلال والحرام في حدود ما ورد به القرآن، أو السنة المبينة على وجه الإلزام من جهة، ومـن جهـة أخرى معالجة النوازل المعاصرة من منطلق أن الأصل في المعاملات الإباحة.

الفرع الخامس: العقل مصدر للفهم، والتوليد المعرفي:

النوازل المعاصرة من التعقيد ما يجعلها تتجاوز أن تكون مجرد قضايا فردية، بل هي مجموعة من الإشكاليات المنهجية، ومن هنا يبرز دور العقل كمصدر لاستنباط الأحكام من حيث أن العقل لـه قدرة على الكشف عن الحقائق أو على حد تعبير أحدهم: «العقل الممتحن المنضبط المولد، في قبالـة الذاكرة الساردة المرددة المقلدة»[4]، والقرآن الكريم جعل القلوب الفاقهة محور التدبر، ومعرفة أحكام أحكام الشرع، وجاء هذا المعنى في القرآن قرابة 115 مرة، منها قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾[5] ونظير ذلك قولهﷺ: «استفت قلبك، وإن افتوك ... ».[6]

---

(1) متفق عليه، البخاري رقم:2051، ومسلم رقم: 1599.

(2) الإمام المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصدر سابق478/3 .

(3) جمال البنا، مرجع سابق24/1.

(4) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996م، ص74.

(5) محمد، الآية24.

(6) النووي، الأربعون النووية، رقم: 27، الألباني، صفة الفتوى، رقم: 56.

ومما يؤسف له، أن تعطيل الاجتهاد قرابة ألف عام، نتج عنه تعطيل لدور العقل في الاجتهاد بل أكثر من ذلك الشك والريبة في النتائج التي يتوصل إليها العقل في مقابلة النقل، وهذه الحالة نجدها عند العامة كما نجدها عند العلماء مما حذا بالجاحظ قديما أن يصف المسلمين في عصره «أمة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع».[1]

ولاستثمار دور العقل في معالجة النوازل يجب ملاحظة ما يلي:

1/ أن النّسق الذي سار عليه التفكير الإسلامي بشقيه العقدي والفقهي، هو أنه جعل المنطق الأرسطي الصوري مسلكاً في معالجة القضايا العقائدية، فدخل بالعقيدة في متاهات وتعقيدات كان في غنى عنها. كما أنه اعتبر النقل وحده مسلكا لمعالجة القضايا الفقهية فتعطلت بذلك كل محاولة للتجديد.

2/ أن المعتزلة رواد نظرية تقديم العقل على النقل ضلوا الطريق، فاستثمروا هذا المبدأ في مجال العقيدة فأساءوا إليها، والقرآن الكريم أغناهم عن ذلك كله، عوض أن يستخدموا هذا المبدأ في مجال الدراسة الفقهية ومجال العلاقات الاجتماعية وما تتناوله من اقتصاد وسياسة واجتماع، انطلاقا من الأصل الذي قرروه وهو "**العدل**".

3/ جوهر الشريعة كما جلاه الفقه الإسلامي هو مطابقة الحكم للفطرة الإنسانية، والفطرة الإنسانية هي التي جبل الله الإنسان عليها من هيئات في بنيته ونفسيته، حيث خلق مجبولاً على قبول الحق والاقتناع بمنطق العقل وإيثار الطيب على الخبيث والجميل على القبيح. وقد عبر عن هذا الأعرابي الذي سئل عن أي شيء جعلك تسلم وتعرف أن محمد رسول الله ﷺ؟ فأجاب: «ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به، وما أحل شيء فقال العقل ليته حرمه، ولا حرم شيئا فقال العقل ليته أباحه.[2]

وهذا يؤكد حقيقة وهي أن تشريعات الإسلام، لا يمكن بحال أن تتنافى مع العقل، ومن الغريب أنه نتيجة هدم هذا المبدأ شاعت الفتاوى الشاذة في عصرنا.

4/ التراث الفقهي وإن كان قد حوى أقوال تهدر العقل كمصدر في النظر للقضايا الفقهية، فإنه حوى أيضا أصواتا قديمة وحديثة تعطي للعقل مكانة في الاجتهاد من ذلك ما ألفه "ابن تيمية" في

---

[1] ذكرها: د.طه جابر العلواني، في المقابلة التي أجريتها معه.

[2] محمد مكي الناصري، فلسفة التشريع الإسلامي، أعمال ندوة فلسفة التشريع الإسلامي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987م، ص304.

موضوع العقل في كتابين، هما: "**درأ تعارض العقل والنقل**" وكتاب: "**بيان موافقة صريح المعقـول لصحيح المنقول**"، و"ابن رشد" في كتابه: «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**».

5/ المزاوجة بين النقل والعقل، ونقصد بالنقل هنا ما تم تقريره في أكثر من موضع كتاب الله، وسـنة نبيه الصحيحة المبينة على وجه الإلزام، وبالتالي فلا نستطيع أن نجاري ما ذهب إليه "جمال البنا" حينما قال: «لا داع للرجوع للكتاب والسنة في كل قضية لأنّ هناك العديد من القضايا التي يكفي فيهـا العقل خاصة إذا كان حكمه صريحا جليا لا لبس فيه ولا شك ذلك؛ لأن العقل وحي أيضا... جعله حكما وفيصلا حتى يستقل بأمور نفسه... »[1]؛ لأن مثل هذا المنحى طريق لتعطيل النصوص، يفتح الباب لمن هب ودب أن يقول في الشرع برأيه بدعوى أن العقل وحي.

المطلب الرابع: ضوابط تتعلق بالمقاصد والقواعد الفقهية.

الاجتهاد الفقهي ليس إلاّ فهما لمنهج الله تعالى في الأرض، القائم على مقاصد الشارع مـن خلقه، والخطاب الشرعي يكمن في فهمه لا في قراءته.

ونظرا لأثر المقاصد والقواعد الفقهية في استنباط أحكام النوازل المعاصرة، فقد توجهت أنظار العلماء لتفصيل دورهما في التصدي للنوازل، ممّا يتطلب تحديد ضوابط عامة لهما.

الفرع الأول: المقاصد الشرعية:

تكاد تعاريف المقاصد الشرعية قديما وحديثا تتفق على أنها: الغاية التي يرمي إليهـا التشـريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام.[2]

ولأجل ذلك فإنه يجب النظر إلى المقاصد من النواحي الآتية:

1) المقاصد الشرعية كليات اجتهادية:

المقاصد حسب مضمونها هي: «جلب المصالح ودرأ المفاسد»، وقد درج العلماء على تحديدها وترتيبها على النحول التالي: الضروريات والحاجات والتحسينات، وقد اتفقت الشرائع على المحافظة عليها.

---

(1) جمال البنا، نحو فقه جديد، مرجع سابق3/238.

(2) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار السودانية للنشر والتوزيع، ط3، 1997م، ص83.

و محمد سعيد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة، ط1، 1418هـ، ص34

والملاحظ أن المقاصد منذ تأسست، وانبثاقها عن التعليل آلت إلى نوع من الفضائل فهي لم تشغل كآلية للإنتاج الفقهي، والاستجابة لجميع النوازل التي تعترضنا، وحتى "الشاطبي" عندما طرح نظريته في المقاصد، لم يقدم تطبيقات عملية لها في النوازل.

وهذا ما جعل البعض يقدم طروحات لتفعيل دور المقاصد في التصدي للنوازل، على اعتبار أنا كليات يجب إعمالها في معرفة أحكام النوازل من ذلك:

1/ حصر "د.طه جابر العلواني" للمقاصد في ثلاثة أنواع: [1] التوحيد، التزكية، العمران.

- **فالتوحيد**: بتجلياته على سائر جوانب الحياة، ويمثل حق الله على العباد.
- **والتزكية**: لها علاقة بالإنسان، وتطهيره.
- **العمران**: له علاقة بالكون واستخلاف الله للإنسان لتعمير الأرض.

والفعل الإنساني هو حاصل الجدل بين هذه الثلاثة.

- **مثال تطبيقي**: حكم الشرع في توظيف البنك للأموال الفائضة واستغلالها في أعمال معينة.

فمن باب تفعيل المقاصد السالفة يجب تحديد ما يلي:

- معرفة حق الله في مثل هذه المعاملة على عباده "مقصد التوحيد"
- استحضار مؤشرات قرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ ﴾[2] "مقصد التزكية"
- النظر إلى المستقبل، لأن قوانين الاقتصاد يفترض فيها الاستمرار، مع مراعاة تأثيرات هذه المعاملة على العمران "مقصد العمران".

فلابد من استحضار هذه المقاصد، واستثمارها في معرفة هل مثل هذه المعاملة تصح أم لا؟

2/ تصحيح الدرس المقصدي عند "**طه عبد الرحمن**": حيث يرى أن الصبغة المادية هيمنت على تحديد المصالح والقيم، عددا ونوعا حتى جعلت قيمة الدين منحصرة في أركان الإسلام الخمسة، وجعلت الأخلاق أشبه بالترف السلوكي، مخالفة بذلك مقصد المقاصد، وهو تحقيق العبودية لله تعالى، وهذا لا يتحقق دون أن تشمل الأخلاق كل فعل من الأفعال.[3]

وهذا يتطلب إبراز العلاقات الدقيقة التي تجمع بين الأخلاق والفقه في الشريعة الإسلامية، والتي تجعل الأخلاق أساسا ينبني عليه الفقه، وتجعل الفقه ضابطا يوجه هذه الأخلاق.

---

[1] مقابلة مع د.طه جابر العلواني، مصدر سابق.

[2] الحشر، من الآية9.

[3] طه عبد الرحمان، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد:103، 2000م، مرجع سابق، ص60-61.

- **مثال تطبيقي:** تفعيل دور الأخلاق في حلّ النوازل المعاصرة.

حيث أن الكثير من نوازل العصر مثل: الفوائد البنكية، وما يترتب عنها من استغلال القضايا الأسرية، وما ينتج عنها من هم للمجتمع، أفرزت إشكالات عويصة أساسها أن القوانين الوضعية، لا تعير أي اهتمام لبواطن الأفعال، ومن شأن تفعيل دور الأخلاق أن تزاوج بين الإلزام القانوني ومبادئ الأخلاق، بحيث تصبح الأخلاق قادرة أن تسد ثغرات القوانين العامة. (1)

2) معيارية النصوص في تقدير المصالح في النوازل:

حين نعتبر النصوص أنا عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وهذا لا يعني أن النصـوص ستعطينا إجابات تفصيلية لكل النوازل يقول "الريسوني": «حين نتخذ معيارًا مصلحيا فإننا تلقائيـا نزيح قدرا كبيرا من التعارض بين النص والمصلحة، لأننا حينئذ نتعامل مع المصالح في اتسـاق مـع النصوص». (2)

ومن باب التطبيق المصلحي حديث أبي موسى ﷺ قال: دخلتُ على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله أمرنا على بعض من ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذك، فقال: « إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدًا سأله ولا أحدًا حرص عليه». (3)

فهذا الحديث صريح، مؤكد بالقسم، في أن من طلب الإمارة أو حرص علها لا تعطى لـه، ولذلك مقاصد ومصالح لا تخفى.

غير أن التطبيق المصلحي يميز ويستثنى الحالات التي تكون مبرأة من هذه الأفـات ، وتكـون محققة لمصالح أخرى، ولذلك أمر الرسول ﷺ من سأله، كما في قصة زياد بن الحارث من قبيلة صُداء، وكان هذا الرجل هو الذي قاد وفد قبيلته إلى رسول الله ﷺ ليعلنوا إسلامهم قال زيـاد: «وكنـت سألته أن يؤمرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتابا، ففعل ...» . (4)

3) مراعاة غايات المقاصد أثناء معالجة النوازل:

الشريعة الإسلامية لم تجعل المقاصد منبثقة من مجرد التفلسف المحض، وإنا رسمـت معالمهـا نصوص، شرعت لغايات معينة، ومن جملة هذه الخصائص التي يجب مراعاتا أثناء معالجة نوازل العصر ما يلي وهي على سبيل الذكر لا الحصر:

(1) المرجع نفسه، ص61.
(2) أحمد الريسوفي، الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000م، ص53.
(3) البخاري، رقم: 7149. مسلم، رقم: 1733.
(4) ابن القيم، زاد المعاد، مصدر سابق، 688/3.

1/ العدل:

وهو ذلك الميزان الذي يعطي كل ذي حق حقه، على وجه الدقة من غير تحيز، وهو عبارة عن الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط.[1]

وهو في حق الله مطلق ، وفي حق الخلق نسبي، لا يقبل التجزئة، ولا الترقيع، فهو كلي يظل المتمع بأسره، وعليه تقوم الشريعة، فهو جوهرها وعمادها.[2]

ويظهر أثر تطبيق العدل أثناء الاستنباط فيما يلي: [3]

1- مبدأ المساواة أمام أحكام الشريعة، فالناس سواسية.

2- مبدأ المساواة في الالتزامات المتقابلة، وإقامة التوازن بينها في العقود التبادلية، مع زيادة معقولة في الربح، ومن هنا حارب الإسلام الربا، الاحتكار، والاستغلال بكل صوره ...

3- مبدأ الجزاء على قدر الجهد الذاتي، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُواْ﴾[4].

4- مبدأ المماثلة في الجزاء ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ﴾.[5]

5- مبدأ شخصية العقوبة، ﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[6]

6- مبدأ عدم الضر « لا ضرر ولا ضرار ».

7- مبدأ العدل في الإسلام مطلق: لا يتأثر بهوى أو قرابة أو مخالفة دين، فهو حق انساني مشترك ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾[7]

ومن تطبيقات هذا المبدأ في **النوازل:** أن القاضي إذا أتلف أموال الناس ظلما فعليه ضمانه، إن تعمد الجور؛ لأنه كغاصب أخذ مالاً من شخص فدفعه لآخر، ويلزم من ولي الأمر التصدي للظلمة والمفسدين.[8]

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق1172/3.

(2) عبد السلام الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2004م، ص48-55.

(3) فتحي الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص45-46.

(4) الأنعام، من الآية132.

(5) النحل، من الآية126.

(6) الأنعام، من الآية164.

(7) المائدة، من الآية8.

(8) المهدي الوزاني، النوازل الكبرى، 26/9 وما بعدها.

2/ الإنسانية:

المقاصد الشرعية إنسانية في موضوعها لأنا تتناول ما خلق الإنسان لأجله وهو عبادة الله، والإنسان غاية من غايات التشريع.

ولأجل ذلك فإن تشريعات الإسلام تدعو لنصرة المستضعفين في كل مكان، وحماية الحريات والحقوق وفي مقدمتها حرية الفكر والعقيدة، ومن أجل ذلك كانت معظم فتوحات الإسلام من هذا القبيل.

3/ السلم:

من الشائع في الأدبيات الفقهية التقليدية ما يشعر أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب، وساقوا لذلك العديد من الآيات ووضعوها في غير سياقها، غير أن الضوابط التي وضعتها الشريعة لتنظيم العلاقة مع غير المسلمين تقوم على مبدأين:

أ/ الأصل العلاقة مع غير المسلمين هي السلام ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾[1]، واللجوء إلى الحرب لا يكون في الإسلام إلاّ في حالة رد العدوان.

ب/ حث القرآن على الوفاء بالعهد والعقود، مما يؤكد احترام المعاهدات الدولية وهي المصدر الأساسي للقانون بين الدول.[2]

4/ الحرية: لفظ الحرية جاء في كلام العرب بمعنيين:

الأول: ضد العبودية، وهي أن تكون تصرفات الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا الآخر، وهذا المعنى مقرر مشهور في الشريعة، فمن قواعد الفقه قول الفقهاء «**الشارع متشوف للحرية**» فمن أهم مقاصد الشريعة إبطال العبودية وتعميم الحرية، ومن ذلك إحجامها على تجدد سبب الاسترقاق.

الثاني: تمكن الشخص التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض، ومظاهر هذا في الشريعة كثير في المعتقدات والأقوال والأفعال.

ففي المعتقدات: أسس حريتها على إبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة على إتباعها.

---

(1) الأنفال، من الآية61.

(2) جمال الدين عطية، من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع، مجلة المنطلق الجديد، عدد1، خريف2000م، مرجع سابق، ص89-90.

وفي الأقوال: الإقرارات والعقود والالتزامات فيسلب عنها التأثير متى صدرت في حالة الإكراه.

وفي الأعمال: فهي تكون في عمل المرء في خاصته وفي عمله المتعلق بعمل غيره.

ويخلص الطاهر بن عاشور بعد عرض مبحث الحرية كمبدأ قرره الشرع للقول:« واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم».[1]

ويجب ملاحظة أن اعتبار هذه الخصائص، وإن كان مقررا في نصوص القرآن والسنة، لم يلتفت إليها الفقهاء إلا بعد ضغط الواقع الناشئ عن صدمة الحضارة، وهي مع ذلك لم تُفعل في الإجابة عن المستجدات، فنحن يقينا ندور في دائرة تفعيل الفقه الموروث لنعالج نوازل العصر، فكأننا نحرث في البحر.[2]

4) اعتبار المآلات:

أ/ مفهومها: - لغة: جمع مآل، وأصله أول بمعنى رجع فيقال: آل الشيء يؤول أولاً ومآلا، وأوّل إليه الشيء أرجعه، والإيالة بمعنى السياسة من هذا الباب، لأن مرجع الرعية إلى راعيها. [3]

- اصطلاحا: التثبت من أن إلحاق الحكم الشرعي بالواقعة النّازلة لا يفضي إلى عواقب وتداعيات مستقبلية تناقض مقاصد الشرع المبتغاة من التشريع.[4]

وعليه فان اعتبار مآلات الأفعال كقاعدة أصولية المقصود به أن الحكم الشرعي، إنما وضع لتحقيق مصلحة الإنسان، لكنها في بعض الأحيان، وفي بعض الأعيان قد لا تؤدي إلى تلك المصلحة المبتغاة، بل قد تؤدي إلى نقيضها من المفسدة، وذلك لخصوصية تطرأ على ذات تلك الأعيان أو على ظرفها، وفي هذه الحال فإنّ الفقيه يراعي ذلك المآل الذي آل إليه الفعل عند جريانه على مقتضى الحكم، فيعدل به إلى حكم آخر يتحرى المصلحة ويتفادى المفسدة.

و"**الشاطبي**" أحسن من أوفى شرح هذا المدلول الاصطلاحي، إذ قال في شأنه: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل[فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما

(1) الطاهر عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص135.

(2) مقابلة مع د.طه جابر العلواني.

(3) لسان العرب130/1.

(4) محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص105.

قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول والمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية،وهو مجال للمجتهد صعب المورد،إلاّ أنّه عذب المـذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة».[1]

ب/ الحجج الشرعية لاعتبارها:

المتأمل في نصوص الدين وقواعده العامة لا يعدم أدلة على أنّ اعتبار مآلات الأفعال أصل من الأصول التي بنيت عليها الشريعة، ومنهج معتبر في معرفة النّوازل.

1- **حجة التنصيص النظري**: وتتمثل فيما ورد من نصوص تقيد بصفة مباشـرة أن مـآلات الأحكام معتبر في الشريعة، من ذلك قوله تعالى في التعقيب على تحريم الخمر والميسر: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَـن ذِكْـرِ اللّهِ ﴾[2].

2- **حجة التنصيص التطبيقي:** وتتمثل فيما جاء من نصوص تفيد في مسائل مخصوصة مشروعية العدول عن الحكم الأصلي الذي تؤول إليه لو أجريت عليه، من ذلك قولـه تعـالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[3].

3- **حجة اعتبار المقاصد**: ليس من خلاف أن أحكام الشريعة شرعت من أجل مقاصد راجعـة إلى العباد جماعها تحقيق المصلحة، وهو مضمون قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَـلْنَاكَ إِلـا رَحْمَـةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[4]

ج/ طرق الكشف عن المآلات:

وهو العلم بالقواعد والمسالك التي بها تقدر مآلات الأفعال، فيعلم من خلالها مسبقا على وجه اليقين أو الظن الغالب أن هذا الحكم الشرعي إذا ما طُبق على هذا الفعل المعين آل به إلى أيلولة لا يتحقق بها مقصده.

---

(1) الشاطبي، الموفقات، مصدر سابق4/127-128.

(2) المائدة، من الآية91.

(3) الأنعام، من الآية108.

(4) الأنبياء، الآية107.

1- طريقة الاستقراء الواقعي:

ويكون بتتبع أثر تطبيق حكم شرعي في حالات متعددة، فإذا لم يتحقق المقصد المبتغى من ذلك الحكم، فإن ذلك يكون دليلاً على أن تطبيق الحكم على أمثال الحالات التي طبق فيها سوف يؤول إلى نفس المآل.[1]

مثال: ما بنى عليه "ابن تيمية" و"ابن القيم" فتوى اعتبار الطلاق ثلاثا بلفظ واحد طلقة واحدة؛ فقد رأيا باستقرائهما لوقائع زمنهما أن امضائه يؤدي إلى فشو التحليل لما عدا عليه الناس من رقة في الدين، وهي مفسدة أكبر من مفسدة التهاون بالطلاق، التي بنى عليها فتواه، فعلم من هذا الاستقراء الواقعي أنّ الحكم ببت الطلاق بلفظ الثلاث سيكون مآله نفس المآل.[2]

وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الوقائع علما قائما بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج.

2- طريقة الاستصدار المستقبلي "الأيلولة الفعلية":

استشراف المستقبل في عصرنا علم قائم بذاته، تقنن له قوانين، وتقعد له القواعد، وتستطلع الآراء وتجمع المؤشرات، ثم يبنى من كلّ ذلك تصور لأيلولة الأوضاع في شتى مجالات الحياة.

وهذا المسلك من حيث المبدأ كان مستخدما من قبل بعض المتهدين.[3]

مثال: "عمر بن عبد العزيز" لما تولى الملك، أجل تطبيق بعض أحكام الشريعة، فلما استعجله ابنه في ذلك أجابه بقوله: «أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، والذي فعله عمر بن عبد العزيز هو من قبيل الاستدلال بمستقبل أيلولة تطبيق أحكام الشرع جملة على الناس».[4]

3- طريقة العادة الطبيعية:

الكون كلّه مبني على ترابط كلّي بين ظواهره ومكوناته، بحيث يستدل ببعضها على وقوع بعض، والفقيه يستدل وفق هذا المسلك، العلم المسبق بمآلات الأحكام الفقهية.

مثال: عمر بن الخطاب ﷺ أوقف العمل بتطبيق حدّ السرقة في عام المجاعة، وربما كان مما حمله على ذلك استكشافه للمآل الذي سيؤول إليه إمضاء هذا الحكم، إذ القصد منه الردع لاستتباب الأمن بين

---

[1] عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد:5/4 جوان 2004م، ص196.

[2] ابن القيم إعلام الموقعين31/3 وما بعدها.

[3] عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال، مرجع سابق، ص197.

[4] الشاطبي، الموافقات148/2.

الناس، ولكن هذا الردع لا يحصل في النفوس إذا ما مسها الجوع.

بمقتضى العادة الطبيعية هذا العامل غلاّب يطغى على نازعة النفس اللوامة أن ترتدع بالعقوبة.[1]

4- مسلك العادات العرفية:

المجتمعات تكتسب أعرافا يتواضع الناس عليها، وهذه العادات قد تكون في بعض الأحيان سببا في بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقق به مقصدها. والفقيه عليه أن يستعمل علمه بالعادات ليستبين منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع.[2]

مثال: قوله ﴿ وَلاَ تَسُبواْ الذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[3]، لأنا عادة كانت متفشية في الجاهلية. ولذلك قال: المشركون للنبي ﷺ «لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك».[4]

5- مسلك الاستدلال بقصد الفاعل:

الفاعل إذا قصد بفعله قصدًا مخالفا لمقصد الشارع في الحكم فإنه يعلم بذلك أن ذلك الفعل سيؤول إلى مآل فاسد.

مثال: إذا وهب رجل ماله عند نهاية الحول الزكوي إلى شخص آخر وكان يقصد منه التهرب من دفع الزكاة، فيكون هذا القصد آيلاً بالهبة إلى مفسدة تعطيل الزكاة.

وهذه الطرق في معرفة مآلات الأفعال ليست حدية، وللمجتهد المعاصر أن يبتكر من الطرق ما يتلاءم مع طبيعة النوازل المعاصرة مستعينا بالعلوم الاجتماعية.[5]

6- مسلك القواعد الأصولية: [6]

ومن هذه القواعد المعتبرة في مآلات الأفعال:

أ- سد الذرائع وفتحها: فإذا ما آل حكم الواقعة المستجدة عند التطبيق إلى مآل فاسد، فلابد من صرف ذلك الحكم بقاعدة سد الذرائع.

---

(1) عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال، مرجع سابق، ص198.

(2) عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي، في المغرب، مرجع سابق، ص224.

(3) الأنعام، من الآية108.

(4) البخاري، رقم: 5628.

(5) عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال، مرجع سابق، ص200.

(6) عبد المجيد النجار، فصول من الفكر الإسلامي في المغرب، مرجع سابق، ص229-230.

ب- الاستحسان: ويدخل "الشاطبي" فيه كل الرخص الشرعية.

ج- منع الحيل المحرمة: فالحيلة التي تؤول إلى مآل فاسد تمنع، ويصرف حكم الإباحة في الأفعال.

د- مراعاة الخلاف: ومن ذلك أن الواقعة المعينة من أفعال المكلفين إذا كان مختلفا في حكمها، بين منع وإباحة لتعارض دليلين، وترجح أحدهما لدى بعض الفقهاء ولم يترجح لدى البعض الآخر, وبعد تطبيق الحكم الراجح عليها تبين أن المفسدة، التي ستترتب على ذلك أكبر من المصلحة المتوقعة، فيعدل عن ذلك الحكم ويطبق الحكم المرجوح.

تطبيق: الاقتراض الربوي للأقليات المسلمة لشراء المساكن.

صدرت فتوى من المجلس الأوربي للإفتاء بجواز الاقتراض الربوي للأقليات المسلمة لشراء المساكن مراعيا فيها هذا الأصل، إذ جاء في مبررات الفتوى: «إن المسلم غير مكلف شرعا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها، مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه ولا يكلف الله وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع، وفلسفة الدولة، واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي»[1]، ولعلّ ما ذهب إليه بعض الفقهاء الأحناف من تجويز للتعامل الربوي في الديار غير الإسلامية هو اجتهاد مبني على هذا الملحظ.[2]

ويتبين لنا أن خصوصية الأقليات المسلمة هي في ذاتها تمثل عاملاً من العوامل المؤثرة في أيلولة بعض الأحكام الشرعية، يقول "عبد المجيد النجار": «الأحكام لما تكون متجهة بالتكليف إلى الهيئة الاجتماعية العامة، أو إلى الأفراد باعتبارهم مندرجين في تلك الهيئة، أو إلى الدولة باعتبارها ممثلة للمجتمع، فإن مقصدها من المصلحة يكون مبنيا على ذلك المعنى من التطبيق الجماعي، وإذن فإن التطبيق الجزئي على بعض الأفراد، أو على فئة قليلة من المجتمع لا يكون منتهيا إلى تحقيق مقصدها، بل ربما كان في بعض الحالات مفضيا إلى إلحاق ضرر بمن تطبق عليهم تلك الأحكام من الأفراد حينما لا يكون التطبيق عاما».[3]

---

(1) فتاوى المجلس الأوربي، للإفتاء والبحوث، نقلا عن: عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال، مرجع سابق، ص216.

(2) السرخسي، المبسوط، مصدر سابق56/14.

(3) عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال، مرجع سابق، ص217.

الفـرع الثـاني: القواعـد الفقهيـة:

نظرا لأنّ حركة التشريع في الإسلام، اصطبغت بصبغة التفريع، فإن القواعد الفقهية لم تنشـأ جملة واحدة، كما توضع النصوص القانونية، بل تطورت مع تطور الفقه والأحناف كانوا أول مـن التفت لتلك القواعد، وكان يعبر عنها باسم "**الأصول**" من ذلك: رسالة الإمام أبي الحسن الكرخـي (ت537)، وكتاب تأسيس النظر للدبوسي.

وكان القرن الثامن الهجري أحفل القرون بهذه التآليف، ويلاحظ أن كثيرا مـن المؤلفـات عرفت باسم "**الأشباه والنظائر**"، غير أن هذه الكتب على عظم قيمتها لا تتضمن القواعـد بـالمعنى الذي حدّده "مصطفى الزرقا" وهي:« النصوص الفقهية الدستورية التي تعبر عن أحكام كلية في بضعة ألفاظ من صيغ العموم»، وإنما تتضمن تقسيمات وضوابط أساسية في موضوعات فقهية كبرى.[1]
والقواعد بهذا المعنى هو ما جاءت به مجلة الأحكام العدلية فكلها قواعد كلية ذات صياغة تشـريعية فنية.

والناظر في فتاوى كثير من الفقهاء، يشاهد استدلالهم بالقواعد الفقهية، في إثبـات بعـض النوازل، وكتب التخريج الفقهي، قائمة في الكثير من الأحيان على رد الفروع إلى القواعد الفقهية.

وقد تتردد بعض الفقهاء في اعتبار القواعد مصدر لاستنباط أحكام النوازل لسببين.
الأول: أن هذه القواعد هي ثمرة للفروع الفقهية، فلا يعقل أن يجعل ما هو ثمرة دليلا لاستنباط أحكام الفروع.
الثاني: أن هذه القواعد ليست مطلقة، فهي لا تخلو من مستثنيات.

وعند النظر نرى أن الاستدلال بالقواعد الفقهية لمعرفة النّوازل المعاصرة، من الأمور المهمـة لفقه النوازل المعاصرة، إذا أحسن الفقهاء دراستها وإعمالها، فستفتح لهم أبوابًا واسـعة للاجتـهاد، وتوفر عليهم جهدا كبيرا، مع مراعاة الضوابط الآتية:

1) التفرقة بين القواعد الكلية الأصلية، والقواعد الفرعية التبعية:

فالقواعد ليست في درجة واحدة، فهناك قواعد متفق على الاستدلال بها، وقواعـد مختلـف فيها، وقواعد أصلية، وقواعد متفرعة من قواعد أكبر منها.

فمن القواعد الكلية القواعد الخمس:

[1] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 958/2-859 .

1- الأمور بمقاصدها.[1]
2- اليقين لا يزول بالشك.[2]
3- المشقة تجلب التيسير.[3]
4- العادة محكمة.[4]
5- الضرر يزال.[5]

ومن القواعد المختلف فيها، كالقواعد العشرين التي ذكرها الإمام السيوطي من كتابه: «الأشباه والنظائر».

2) مراعاة أصل القاعدة:

فهناك قواعد منصوص عليها من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ مثل القواعد الخمس، فهذه قواعد قطعية، تندرج تحتها فروع فقهية كثيرة، وهناك قواعد تم استنباطها من الفروع الفقهية.

فمن القواعد التي دل عليها القرآن والسنة النبوية قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"، فقد دلت عليها كل الآيات المتعلقة بالعدل، وعدم الاعتداء، قوله تعالى:﴿وَلاَ تَعْتَدُواْ إِن اللّهَ لاَ يُحِب الْمُعْتَدِينَ﴾[6]، وقوله تعالى:﴿ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِن أَنفُسَكُمْ ﴾[7]، وقوله تعالى:﴿لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾[8]،وقوله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار»[9]، وتفرعت عنها مجموعة من القواعد: "الضرر يزال" و"الضرورات تبيح المحظورات" و"الضرورة تقدر بقدرها.

3) مراعاة تطابق القاعدة مع النّازلة:

إذا نزلت نازلة يمكن الرجوع في الفتوى والحكم للقواعد الفقهية، إلاّ إذا وجد فرق واضح فيما اشتملت عليه القاعدة والنازلة، وقد صرح الإمام "القرافي" بنقض حكم القاضي إذا خالف قاعدة

---

(1) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص38.
(2) المصدر نفسه، ص118.
(3) المصدر نفسه، ص160 .
(4) المصدر نفسه، ص182.
(5) المصدر نفسه، ص173.
(6) البقرة، من الآية190.
(7) التوبة، من الآية36.
(8) البقرة، من الآية279.
(9) مالك، الموطأ، باب القضاء في الموقف، رقم:1461.

من القواعد السالمة من المعارض. **ومثل لذلك:** بما لو حكم القاضي بعدم وقوع الطلاق في المسـألة السريجية فإنه ينقض ؛ لأنه يخالف القاعدة المعروفة أن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط وشرط السريجية مع مشروطه أبدًا، لأنّ تقدم الثلاث يمنع لزوم الطلاق بعدها.[1]

4) ارتباط القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة:

إدراك القواعد الفقهية، خاصة الكبرى منها، يفيد المجتهد في النوازل من حيث ربط الفـرع بمقصده التشريعي، فقاعدة "المشقة تجلب التيسير" أثناء إعمالها، ترتبط أساسا بمبـدأ رفـع الحـرج في الشريعة الذي هو مقصد شرعي هام.

وعموما فإن استثمار في القواعد الفقهية، وتطويرها من شأنه أن يسهم في معالجـة نـوازل العصر وقضاياه يقول السيوطي: «إنّ فن الأشباه والنّظائر فن عظيم، به يطلع علـى حقـائق الفقـه ومداركه ومآخذه وأسراره، ويتمهد في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفـة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنتقضي على الزمان».[2]

تطبيقـات:

1/ مياه المجاري بعد تنقيتها وتعقيمها، يمكن إدراجها تحت قاعدة: «والحكـم بالنجاسـة مشـروط باتصاف المحكوم بنجاسته بالأغراض المخصصة لتماثل الأجسام».[3]

2/ الوديعة الادخارية المعروفة بشهادة الاستثمار، وهي نوع من الإقراض. وصورتا: أن تقوم الجهـة صاحبة الشهادات، بجذب أصحاب الأموال بتقديم فوائد التي تارة ترد إلى رأس المال فتزيـد قيمـة الشهادات كما في الشهادات ذات القيمة المتزايدة، وتارة يأخذها المقرض أولاً بأول كل ستة أشهر، كما في الشهادات ذات العائد الجاري، وحقيقتها تعتبر قروضا شرطت على الزيادة والقاعدة الفقهية: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا لألفاظ والمباني».[4]

---

(1) القرافي، الفروق، مصدر سابق40/4.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص7.

(3) مسفر القحطاني، مرجع سابق، ص461.

(4) المرجع نفسه، ص460.

المبحث الثالث: ضوابط مراعاة سياق تنزيل الأحكام.

الاجتهاد الحقيقي لابد أن يكون واقعيا، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت إليه، ولا يلتفت عنه، يُعمله ولا يُهمله يبني عليه، ولا يبني في فراغ، ويتم ذلك من خلال معرفة ضوابط ما يلي:

- كيفية تـ يل أحكام النص المطلق المتجاوز المهيمن، بطريقة متوازنة، على هذا الواقع المتقلب المتغير.
- توظيف العلوم الاجتماعية في معرفة النازلة.
- مراعاة موجبات تغير الفتوى في النازلة.

المطلب الأول: ضـوابـط تتعلق بالتنـزيل.

الفـرع الأول: تعريـف التنـزيـل:

أ/ لغةً: يطلق ويراد به.

1- الترتيب: نزّل الشيء: أي رتبه ووضعه مـ لة. [1]

2- الإسقاط: أسقط الشيء أي أوقعه وأنزله، ومنه قوله سقط إليّ القوم، أي نزلوا عليّ. [2]

3- ما وصل من الملأ الأعلى، وقد شاع استعمال كلمة "التـ يل" في وصف القـرآن ومعنـاه متفرقا، منجمًا. [3]

ب/ اصطلاحا: جاء مصطلح التـ يل بمعاني منها:

1- تطبيق قاعدة كلية على جزئياتا، مثال ذلك قول "السيوطي": «إن تـ يل الفقه الكلي علـى الموضع الجزئي يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدائه». [4]

2- إيقاع الأفعال على وفق مقتضى الأدلة الشرعية، وفي هذا المعنى يقول "الشاطبي": «المقصود من وضع الأدلة تـ يل أفعال المكلفين بحسبها». [5]

---

(1) ابن منظور، لسان العرب657/11.

(2) المصدر نفسه657/11.

(3) الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب المصري، ط1، 1991م، ص81.

(4) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، مصدر سابق، ص179.

(5) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق33/4.

ج/ التعريف المقترح: هو الإدراك العميق لكيفية إسقاط الأحكام الشرعية، على النوازل بما يحقق مقصود الشارع، ويراعي الواقع.

فقه التنزيل يقتضي معرفة الحالة، وما يلائمها من الأحكام الشرعية، وهذا لا يعني تقطيع الصورة الفقهية ولا الانتقاء منها، بقدر ما يعني «فقه الحالة» وما يلائمها.[1]

الفرع الثاني: الفرق بين الاجتهاد في الاستنباط والتنزيل:

يختلف الاجتهاد في الاستنباط عن الاجتهاد في التنزيل في أمور منها:

1/ من حيث منهج النظر:

الاستنباط يقوم أساسا على فقه النصوص، بينما التنزيل يقوم على فهم النازلة وسياقها، ولهذا يختلف منهجهما فيما يلي:

- التجريد والتشخيص: فالاجتهاد في الاستنباط يقوم على التجريد والعموم، بينما الاجتهاد في التنزيل يقوم على التشخيص والإفراد[2] بيان ذلك من وجهين:

الأول: الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي ينتهي وفق منهج الاستنباط عند الأصوليين إلى تقرير الحكم الشرعي مجردا عن التوابع، وهو ما سماه "الشاطبي" «**الاقتضاء الأصلي**» للأحكام قبل طرود العوارض، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة.[3]

الثاني: الاجتهاد في النوازل؛ فتصرفات المكلفين، لا تقع مجردة، بل مشخصة، فلكل نازلة سياق يؤثر في مناط الحكم وقد يغيره تماما، فكل نازلة مع سياقها حالة منفردة قد لا تشبه أية سابقة ولو من جنسها أو نوعها، وهذا ما سماه "الشاطبي" «**الاقتضاء التبعي**»، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت.[4]

2/ من حيث أسبقية الاجتهاد في الاستنباط على الاجتهاد في التنزيل:

فهم النصوص أساس الاستنباط يسبق زمنيا تنزيلها، لأن الحاجة إلى الفهم أسبق من الحاجة إلى

(1) عمر عبيد حسنة من فقه الحالة، المكتب الإسلامي، ط1، 2004م، ص1-12.
(2) عبد المجيد النجار، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، دار المستقبل، ص30.
(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق3/78.
(4) المصدر نفسه3/79.

التطبيق منطقيا وزمنيا[1]، فيأتي الاجتهاد في التنـزيل ابتناءً على الاجتهاد في الاستنباط ومقيدا به.

3/ من حيث العلوم المعتبرة في كل منهما:

الاجتهاد في فهم النصوص يتطلب مجموعة من المعارف أحصاها الأصوليون؛ بينما الاجتـهاد في التنـزيل يتطلب العلم بالموضوع على ما هو، وتختلف طرق معرفة الوقائع، وهو من قبيـل تحقيـق مناطات الأحكام.

4/ من حيث موقعها من علم أصول الفقه:

قواعد الاستنباط، تناولها علماء الأصول بالعناية والضبط، أما مسائل التنـزيل فجاءت بعـض مسائلة مبثوثة في باب الأدلة المختلف فيها، والتي لها صلة بالواقع كالعرف، الاستحسـان، المصـالح المرسلة، سد الذرائع ... غير أن أهم ما بحث في هذه المسائل، الحجية مما جعلها خادمة للاسـتنباط، أكثر من كونها خادمة للتنـزيل، إضافة لبعض المباحث القليلة في القياس مثل: المناسبة في طرق إثبـات العلّة، تحقيق المناط، وفي الاجتهاد مثل: مبحث الفتوى وشروطها.

ويبقى الاجتهاد في تنـزيل الأحكام مهم لأنه: «ينتقل من المعلوم، وهو النص أو ما يؤول إليه إلى المجهول وهو الواقعة التي ينبغي الوصول إلى الحكم الشرعي لها، وليس هذا الاجتهاد بالأمر الهين، وإن كان ما يتطلبه من جهد ليس في درجة واحدة لأنّ انطباق الأحكام والأسماء على الوقـائع قـد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيًا».[2]

5/ أدلة اعتبار التنـزيل:

المتتبع لحركة التشريع، لا يعدم شواهد تدل على اعتبار هذا الأصل التطبيقي منها:

أ- من السنة النبوية: أن الرسول ﷺ سئل مرات كثيرة عن أفضل الأعمال، فكانـت إجابتـه تختلف من شخص لآخر، رغم اتحاد السؤال، ولكن الرسول ﷺ راعى حال كل سائل، وسـياق كل سؤال.

- فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ : « أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بـالله. قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال ثم ماذا؟، قال حج مبرور».[3]

---

[1] عبد المجيد النجار، المقتضيات المنهجية، مرجع سابق، ص36.

[2] عبد الحميد مدكور، المنهج في علم أصول الفقه، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ندوة قضايا المنهجيـة في الفكـر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، 1989م، ص15-16.

[3] صحيح مسلم، كتاب الإيمان50/2.

- وعن ابن مسعود ﷺ قال: « سألت رسول ﷺ أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة في أول وقتها، قلت ثم أي قال: الجهاد في سبيل الله، قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين».[1]

ب- من فتاوى الصحابة: ما رواه هارون عن أبي مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة قال: «جاء رجل إلى ابن عباس (ض) فقال: ألمن قتل مؤمنا متعمدا توبة؟ قال: لا، إلا النار، قال فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة؟ قال: إني لأحسبه رجلاً مغضبا يريد أن يقتل رجلاً مؤمنا، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك».[2]

فنشوء مناط يختلف عن المناط العام للتوبة، جعل ابن عباس يستدعي حكما آخر والسؤال من المستفتي كان هدفه التماس المبرر الشرعي من المفتي.

الفرع الثالث: ضوابط تنزيل الأحكام:

ولا يتأتى ذلك إلا بأمور منه.

1/ مراعاة فقه الصياغة:

والمراد بالصياغة ما حدّده "عبد المجيد النجار" بقوله: «تهيئة خطة شرعية تنبني على ما حصل من فهم لحقيقة الدين في هيئتها المجردة تهيئة تكون بها صالحة لمعالجة الأوضاع من حياة الإنسان ذات الخصوصيات المكانية والزمانية بمراعاة تلك الخصوصيات في تهيئة الخطة».[3]

وفقه الصياغة بهذا المعنى يمثل نقطة ضعف في الاجتهاد، حيث لم يلق من العناية ما لقيه الفقه التقريري، فظلت الفتاوى تتجه نحو الفردية في معالجة النوازل الشخصية، أكثر مما تعالج الأوضاع الاجتماعية العامة باعتبارها قضايا عامة.

ولتحقيق هذا النوع من الفقه يجب مراعاة ما يلي:

أ/ مبدأ الواقعية في الأحكام:

الواقع ليس مجرد اصطلاح يطلق، ولكنه منظومة متداخلة، ومعقدة، وحمل الناس على أحكام شرعية يحتاج لتمحيص هذا الواقع بالاستعانة بالعلوم والمناهج الكفيلة بتحقيق ذلك، نتيجة تعقد الحياة، وتعدد البيئات، وكثرة النوازل المستأنفة، وقد لاحظ الفقهاء أهمية الواقع في تنزيل الأحكام،

---

(1) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص188.

(2) رواه مسلم، رقم: 3023.

(3) د.عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2006م، ص84.

فنجد ابن القيم بعدما يسوق كلاما طويلا عريضا في أهمية ومراعاة الأعراف والعوائد في الفتوى يتوج ذلك بقوله: «هذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل، فيغر الناس، ويكذب على الله ورسوله، ويغـير دينه، ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه».[1]

و"الشاطبي" أحسن من تكلم في ذلك عندما تعرض لتحقيق المناط الخاص فوصفه بأنه نظـر: «فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحـال دون حـال وشـخص ... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكهـا،و قوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعباءها أو ضعفها، ويعرف التفاتا إلى الحظوظ العاجلـة أو عدم التفاتا، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً علـى أن ذلـك هـو المقصود الشرعي في تلقي التكليف».[2]

ومن أهم الضوابط التي تم استحداثها من ناحيـة الصـياغة: **قاعـدة المـآلات، وقاعـدة الاستحسان، واعتبار المقاصد بصفة عامة.**

ثم إن التراث الفقهي يزخر بمراعاة هذا المبدأ، ومن أمثلة ذلك اجتهادات عمر ﵁ يقول عبـد المجيد النجار معلقا على هذا المبدأ: «وهذه الطريقة في الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل، ذلك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي جلّي اندراجًا واضحا ولكنها في مجرى حدوثها، أو في مآلها قد تكون مفضية إلى غير المصلحة .. وكم من إهدار للأحكام الشرعية بدعوى أن اعتمادها في بعض النوازل يؤدي إلى مفسدة، وهذا كله يجري اليوم في العالم الإسلامي، من قبـل من يعتمد حرفية التطبيق الشرعي بصفة آلية، ومن قبل من يعتمد تعطيل الأحكام الشـرعية بصـفة مطلقة، بدعوى أنها لم تعد تؤدي في واقع الحياة إلى مصلحة».[3]

ب/ مراعاة مبدأ العقيدة:

والمقصود بذلك أن كل سلوك له إطار يفضي به إلى المرجعية العقدية العليا للدين، وتفعيل هذا المبدأ في النوازل التي ليس فيها حكم سابق، يرفع التعارض، ويرشد إلى المصلحة في الحكم.

---

[1] ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق4/229.

[2] الشاطبي، مصدر سابق4/57-59.

[3] عبد المجيد،فقه التدين، مرجع سابق، ص122.

ومن أمثلة مراعاة ذلك ما يلي:

أ- أن المعاملة الاقتصادية ببعدها العقدي مبدأها: أن الملكية لكل شيء هي لله تعـالى والإنسـان مستخلف في ذلك، وبالتالي يجب أن يتـ ل سلوكه إنتاجا وتوزيعا واستهلاكا.

ب- وفي جانب السياسة الشرعية: ربطت طاعة الإمام بإقامة العدل والأمن، ولا معـنى للقـول بولاية السلطان المستبد ما أقام للشعائر الدينية، فمثل هذا يؤدي للقول بإباحة الاستبداد في الإطار العقدي للسياسة الشرعية.

2/ مراعـاة فقـه التطبيـق:

والمراد به النظر إلى العينات الواقعية والحالات الفردية أثناء تطبيق الأحكام وفقه الفتـاوى في التراث الإسلامي، تبرز فيه بوضوح هذا النمط من الفقه، ومن باب مراعاة هذا الفقه الالتفات إلى ما يلي:

أ/ التدرج في التطبيق:

فأحوال المسلمين تجري اليوم على غير أحكام الشريعة سياسيا وثقافيـا واقتصـاديا متـأثرة بالقوانين الغربية، فيحتاج علاجها إلى التدرج، تتحدد صوره في كل بيئة وأشخاصها، وواقع المسلمين بلغ من التعقيد درجة لا يجدي معها إلاّ المعالجة المتأنية المتدرجة، بعيدا عن النظرة الموغلة في المثاليـة. يقول "عبد ا ـيد النجار": «كيف يمكن أن تنجز أحكام الحدود في مجتمع إسلامي لا تكفـي فيـه حاجات الناس الضرورية، بل تعيش فيه طبقات كثيرة في فقر مدقع ... وكيف يمكن أن تنجز أحكام العدالة في توزيع الثروة ليس فيه من الإنتاج ما يدعو إلى التوزيع أصلاً».[1]

ب/ ادارك حدود الوسع والطاقة:

الأحكام تدور مع الاستطاعات صعودا ونزولا، وفي ذلك دليل على أن التكليف إنمـا هـو بحدود الوسع، وبالتالي تأتي الأحكام الاستثنائية التي تغير الحكم كما هو في قاعدة الاستحسـان، أو تؤجله لعدم توفر سياق إقامته، مثل زمن ا ـاعة الذي أجل فيه حدّ السرقة.

---

[1] عبد ا ـيد النجار، فقه التدين، مرجع سابق، ص152.

المطلـب الثـاني: ضوابـط تتعلـق بالعلـوم الاجتماعيـة.

الفرع الأول: تعريفها وأهميتها:

أولا: تعريف العلوم الاجتماعية:

يقصد بالعلوم الاجتماعية[1] المعارف المتعلقة بدراسة الفرد والمجتمع، وعلاقة الفـرد بـالمجتمع ومؤسساته، وعلاقة الأفراد بعضهم مع بعض، ومن أهم هذه العلوم علم الاجتماع، علم النفس، علم الإنسان، العلوم السياسية، الاقتصاد، التاريخ ... [2]

ثانيا: أهميتها في دراسة النوازل:

تعتبر العلوم الاجتماعية من أهم الأدوات لفهم الواقع المعاش، وإدراك النّازلة، ومحيطها، وتبرز أهمية العلوم الاجتماعية في النظر الاجتهادي فيما يلي:

1- الواقع المعاصر شهد، تحولات عميقة وتحديات كبيرة في المجالات الثقافية والسياسة والاجتماعيـة والاقتصادية، والعلوم الاجتماعية بما تزخر به من دراسات ونظريات، تعتبر خـير وسـيلة لضـبط الاجتهادات المتأثرة بالواقع بغية تنزيل الأحكام المناسبة عليه.

يقول حسنة عمر عبيد: «... فإذا سلمنا بأن المجتهد هو ابن عصره وبيئته وأن الاجتهاد لبسط الدين على واقع الناس، وتقويم مسالكهم بنهجه؛ يجب أن يأخذ بعين الاعتبـار معطيـات العصـر، ومشكلات الناس، الذين هم محل الحكم الشرعي»[3].

2- العلوم الاجتماعية، تعتبر وسيلة للكشف عن الواقع، يقول "عبد المجيد النجار": «إنّ العلم بالواقع الإنساني .. يستلزم استخدام جملة من وسائل المعرفة التي تكشف عن الجوانب المختلفـة، في طبيعـة الفعل الإنساني في ذاته وتفاصيل أحداثه، ودوافعه وأسبابه المباشرة وغير المباشرة، والآثار والنتائج التي

---

(1) هناك اختلاف في المعارف التي تتمحور حول دراسة الإنسان، فالبعض يسميها بالعلوم الإنسانية لكونـها تحـاول أن تـدرس الانسان من سائر الجوانب، والبعض الآخر يصفها بالعلوم الاجتماعية باعتبار أن الجانب الإنساني في الإنسان أهم جانب، غير أننا آثرنا استخدام مصطلح العلوم الاجتماعية لتأكيدها الدائم ومحاولتها المستمرة لتطبيق المنهج العلمي ومعايير علمية صارمة في دراسة النواحي الإنسانية بما في ذلك الطرق الكمية والطرق الكيفية.

(2) مصطفى عشوي، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، مرجـع سـابق، س1، عـدد:2، 1997م، ص58.

(3) حسنة عمر عبيد، تأملات في الواقع الإصلاحي، بيروت، المكتب الإسلامي/ ط1، 1990م، ص19-20.

تنشأ عن الفعل ... إنّ خلاصة المعرفة الإنسانية والاجتماعية ينبغي أن تستخدم في استكشاف حقيقة الواقع الإنساني».[1]

3- تساعد العلوم الاجتماعية على حسن تـ يل المراد الإلهي على الواقع، وهذا لا يتأتى إلا بـ العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية وغيرها، مما يتعلق بحياة الإنسان من الحقائق التي اكتشفها العقل، ما يعين على تحديد وجه المراد الإلهي من بين الاحتمالات عدّة، فيسدد النظر الاجتهادي، ويفضي تبعـا لذلك إلى ترشيد التدين بتحكيم الأفهام السديدة في العلوم الاجتماعية.[2]

4- في عصر الصحابة وكبار المتهدين قبل عصر التدوين كانوا يعتمدون في معرفتهم للنوازل علـى معرفة الواقع، فدمجوا بذلك بين المعرفة الدينية "**العلوم الشرعية**" والمعرفة الواقعية "**العلوم الاجتماعية**" ، بيد أن الأجيال التي تلتهم فصلت بين المعرفتين، باعتبار أن مسار كل واحد يختلف عـن الآخـر، فتعطلت المعرفتان معًا، ونشأت أزمة حقيقية تمثلت في صعوبة تـ يل نص الوحي الخالد علـى واقـع الناس المعقد المتغير، ومما زاد الأمر صعوبة في العصر الحالي، هو موقف العلماء تجاه هذه العلوم، الذي يتسم بالريبة والشك في مصداقيتها حينا، وخلقيتها الغربية النشأة أحيانًا كثيرة.

ومما لاشك فيه أن العلوم الاجتماعية الحديثة ومناهجها غربية النشأة علـى يـد "**أوغسـت كونت**" و"**أميل دور كايم**"... وغيرهم[3]، مما جعل البعض، أنه عندما يذكر علم النفس يتبـادر إلى أذهان المثقفين المسلمين اسم "**فرويد**" اليهودي الملحد، وعندما يذكر علم الاجتمـاع نـذكر "**دور كايم**" و"**ماركس**" وأنهما يهوديان، وبالتالي ارتسمت هذه العلوم في أذهان الفقهاء خاصة شعوريا أو لاشعوريا، بالعلوم المعادية للإسلام، فجاءت مواقفهم تجاهها متميزة بالسـلبية، يقـول: "مصـطفى عشوي واصفا هذا الموقف بدقة": «أغلب العلماء المسلمين المشتغلين بقضايا المعرفـة، مـا يزالـون منهمكين في الترديد بشكل مستميت بأن العلوم الاجتماعية الغربية في أزمة، وأنها متحيزة، وأنها ضد القيم، وأنها تهمل الجانب الروحي، وأنها غير إنسانية، وأنها علمانية والمحزن حقا أنك لا تجد من يشير إلى وظيفة هذه العلوم وتأثيرها في تشخيص المشكلات، وحل بعض هذه المشكلات، وغير ذلك مـن

---

(1) عبد المجيد النجار، فقه التدين، مرجع سابق، ص65.

(2) المرجع نفسه، ص192.

(3) وهذه الثورات الفكرية والعلمية التي حققها الغرب، ليست وليدة الصدفة، بل هي تعبير عن طاقات الفكر البشـري المبدعـة، وتحقيق لمبدأ عام هو أن الطبيعة كتاب مفتوح للجميع وليست مقصورة على أمة بعينها، لأنها مؤمنة. فالقوانين لا تتخلف وسـنن الله في الإنسان والطبيعة والكون لا تتبدل، ولكن الذي يتغير دائما هو إدراك الإنسان لها.

الجوانب الإيجابية الخاصة بكل علم من هذه العلوم، إلا قليلاً منهم».(1)

5- المنهجية الأصولية القائمة على تحليل النص "**الاستنباط**" لا تمكننا بمفردها من دراسـة النـوازل المعاصرة المعقدة، إضافة إلى هاجس "النظرة المعيارية" التي تسيطر على المنهج الاجتهادي مـن شـأنه التنكر لهذه العلوم، وعدم القدرة على تقديم الحلول الناجعة لمشاكل العصر وقضاياه.

ثم إن الإغراق في الدراسات الوصفية والنقلية والاحتفاء بالمنهج اللفظـي والعلـوم المرتبطـة بالنص، وعدم ظهور العلوم الاجتماعية وعدم تطورها بصفة خاصة، أدى إلى تضخم فقه العبـادات، مع التقصير في فقة المعاملات أو بعبارة أخرى: «ظهور فقه الحياة والمعاملات والاقتصاد والسياسـة والعمل»(2) وتكبيل العلوم الاجتماعية بأحكام القيمة، سوف يفضي عنها الصفة الاجتماعية.

الفـرع الثانـي: ضوابط الاستفـادة من العلـوم الاجتماعيـة.

1/ الهيمنة العالمية للفكر العربي عموما ومنه الخاص بالمنهجية في العلوم الاجتماعية جعلت بعض النقاد يشيرون، إلى أن للمنهجية في التراث المعرفي الغربي مقدمات إيديولوجية لا تتفق مـن جهـة، مـع تصورات أخرى ومنها التصور الإسلامي، ومن جهة أخرى مع استقراءات واقعية وتاريخية غير صالحة للتعميم على الحّيزات الحضارية الأخرى، ثم إن العلوم الاجتماعية تستبعد الوحي كمصـدر للحقيقـة استبعادا كليا إلى درجة المعاداة، والاكتفاء بالرجوع إلى الواقع المحسوس مصـدرا وحيـدا للمعرفـة العلمية؛ متأثرة بخلفيات الصراع بين "**الديني**" و"**العلمي**".

غير أنّ هذا الصراع بين العلم والوحي ليس صراعا حتميا يلزم قيامه في كل الثقافات البشرية، بل هو صراع خاص بالخبرة التاريخية الغربية، وتوليد هذا الصراع في الثقافة الإسلامية توليد مفتعـل، كما أن جهود العلماء الأوائل اقتصرت على تطوير أدوات معرفية ومناهج لدراسة النصـوص، فلـم يهتموا كثيرا بتطوير منهجية دراسة الظواهر الاجتماعية، لذلك افتقدت معارفهم الاجتماعية والتاريخية الدقة العلمية.(3)

وقد تفطن العديد من الباحثين منذ مطلع الثمانينات في القرن الماضـي لأهميـة دور العلـوم الاجتماعية كأداة اجتهادية، وحاولوا التعرض لها من الناحية التأصيلية، وصياغتها صياغة إسـلامية، وبرزت جهود جماعة إسلامية المعرفة، منها مقاربة الفاروقي "1989م" لصياغة العلـوم الاجتماعيـة

(1) مصطفى عشوي، مرجع سابق، ص66.

(2) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1992م، ص68.

(3) لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، عدد1، ص32.

صياغة إسلامية وغيره، حيث عقدت ندوات[1] لذلك، ولسنا بصدد رصدها، إنما التأكيد على اعتبار العلوم الاجتماعية أداة اجتهادية في النوازل، وهناك من يعترض عليها ويدعو إلى تكـريس المنهجيـة الأصولية القائمة على الاستنباط خاصة، كطريق وحيد للاجتهاد.

ولتفادي هذا المأزق يجدر بنا عرض بعض الأسس التي يجب اعتمادها: [2]

1- الإحاطة بثوابت التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود انطلاقا من الأصول الإسلامية.
2- تفادي الأحكام القيمية في دراسة الظواهر الاجتماعية، دون رفض القيم الإسلامية ودراسة هذه الظواهر دراسة علمية هدفها رصد مشكلات المسـلمين النفسـية والاجتماعية والتربوية وغيرها، وصفا دقيقا لوضع الاستراتيجيات لكل مجتمع من المجتمعات الاسلامية حسب ظروف كل مجتمع.
3- اعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة كمـرجعين في قضـايا العقيـدة والسلوك والقيم والأخلاق والسلوك.
4- الاستفادة من التراث الإنساني في هذه العلوم، على اعتبار أنه تراث مشترك، دون التقليد الأعمى في كل النظريات، وبـدون اختـزال المعـارف الاجتماعيـة في شخصيات معينة "**كفرويد، ودور كا**يم"، و"**ماركس**"، فتخصصات علم الـنفس وحده وصلت حتى الآن إلى خمسين تخصصا، وعمر الجمعية الأمريكية لعلم النفس أكثر من قرن وكلها مجندة لخدمة الإنسان والمجتمع.

2/ يجب التنبيه أن النتائج التي تقدمها العلوم الاجتماعية لا ترتقي إلى "العام"، فالكثير منها نسبي، وفي مجال علم الاجتماع تحديدًا، فمن الشائع أن هذه العلوم تخضع لهيمنة المؤشرات الغربية المتحيزة فكريا، واثنيا، وواقعيا. [3]

---

[1] من الندوات: - ملتقى الفكر الإسلامي، سطيف، الجزائر، حول: "الإسلام والعلوم الاجتماعيـة"، سـنة1987م. – نـدوة الخرطوم: يناير1987م.

- ندوة القاهرة، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، 1992م. - ندو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، الريـاض، 1407هـ.

[2] مصطفى عشوي، مرجع سابق، ص73-74.

[3] عبد العالي دبلة، علم الاجتماع العربي والمناهج الغربية، مجلة الإحصاء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، عدد خاص بالملتقى الدولي حول: الأصالة والتجديد في مناهج البحث، أيام: 28-29-30 أكتوبر2001م، ص278.

والمجال الأهم الذي يمكن أن تستفيد منه الدراسات الفقهية المعاصرة، ليس الجانب المعرفي للنظريات الاجتماعية، وإنما جانب المناهج طالما أن المنهج حيادي فلا يوجد منهج غربي وآخر إسلامي.

ويمكن استثماره المناهج الحديثة في دراسة النوازل المعاصرة عن طريق توظيف أدواتها وذلك وفق المقاربات الآتية:

1/ الاستقراء:

يعرف الاستقراء بأنه الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها، وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الاستقراء الناقص وهو المشهور[1]، ونظرية الاستقراء في البحث الاجتماعي تتميز بالانطلاق من المعطيات إلى النظرية بخلاف الاستنباط الذي ينطلق من المعطيات إلى النظرية.

فالمنهج الاستقرائي التجريبي يختلف اختلافا جذريا عن المنهج الاستنباطي الذي يعتبر روح الحضارة اليونانية، بخلاف الحضارة الإسلامية، التي ساهمت بقسط كبير في وضع المنهج الاستقرائي بجميع عناصره، وقد كانت اسبانيا هي المعبر الرئيس الذي انتقل خلاله إلى أوربا عن طريق "**روجر وفرانسيس بيكون**".[2]

والمتتبع للتراث يجد ثمار اعتماد الاستقراء من خلال أعمال "**ابن تيمية**"، و"**الرازي**"، و"**الشاطبي**"، وأخيرا "**ابن خلدون**". وما عدا ذلك فإنه يمكن القول بأن جهود علماء المسلمين الأوائل سيطرت عليها المناهج البحثية لدراسة النصوص وتحليلها، خاصة ما تعلق بفقه العبادات على حساب فقه المعاملات، فلم يهتموا كثيرا بتطوير منهجية استقرائية في المجالات النفسية والاجتماعية والسياسية أو ما يمكن تسميته بفقه الواقع.

والنوازل المعاصرة عند النظر إليها، تتعدى أن تكون قضايا فردية، بل هي ظواهر اجتماعية وسياسية، واقتصادية، ونفسية، تتطلب اعتماد دراسات استقرائية لفهم هذه الظواهر على حقيقتها حتى يتسنى تنزيل الحكم المناسب عليها. والشيء الملفت للانتباه أن هناك المئات من الدراسات في شتى الحقول الاجتماعية، لا يعيرها الفقهاء أي اهتمام عند معالجة النوازل المعاصرة، مع أنها تقدم مادة هامة في الكشف عن الظاهرة وفهمها انطلاقا من عملية الاستقراء.

---

(1) محمد محمد بالروين، قواعد المنطق الصوري والرمزي ومناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص210.

(2) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، 1984م، ص349.

فمثلا: نجد دراسات اجتماعية استقرائية، تفسر وضع الأسرة في قضايا مثل: النفقة والصلح بين الزوجين وآثاره وواقعة، الخلع، الزوجة العاملة، تعدد الزوجات، الزواج العرفي. وكلها تقدم حقائق علمية في الكثير من الأحيان، من شأنا أن توجه الفتوى في النوازل وتجعلها تقدم حلولاً شرعية مناسبة لقضايا الأسرة المعاصرة. ونظير ذلك في القضايا الاقتصادية، والنفسية كثير.

2/ الإحصاء:

ويراد به: التعرف على النسب المختلفة للأشياء من حيث تأثيرها على الناس وتأثر الناس بها.[1]

ويمكن توظيف المنهج الإحصائي في النوازل المعاصرة في:

معرفة النسبة التقريبية لكل من المصلحة والمفسدة في كل نازلة ليس فيها نص صريح، وذلك من أجل بيان حكم الشرع من حيث الإقدام والإحجام، فإذا كانت نسبة المصلحة أعلى من نسبة المفسدة، يصح القول بالإقدام، وإلا فلا.[2]

فإذا عرفت نسبة المصلحة والمفسدة في تصرف مثل التعددية السياسية في بيئة من البيئات، فإنه يمكن تحديد حكم الله منه، فالإحصاء يمنحنا من جهة القدرة إلى الوصول إلى مقاصد الشرع، ومن جهة أخرى معرفة أحكام النوازل.

3/ دراسة الحالة:

ويعرف بأنه: «المنهج الذي يعني بدراسة جميع الجوانب المتعلقة بشيء واحد دراسة مفصلة، قصد الاستفادة منها في التشخيص والاقتراح»[3]، ويمكن توظيف ذلك في النوازل فيما يلي:

1- دراسة النصوص الشرعية المتقاربة، قصد استخلاص المقاصد العامة الكامنة فيها.

2- دراسة تصرفات النبي ﷺ دراسة موضوعية حيال قضية ما، قصد معرفة الأحكام المتعلقة بها، وبيان ما هو على سبيل التبليغ أو الإفتاء أو القضاء.[4]

3- تتيح للمجتهد التعمق في دراسة نازلة مشخصة، مما يساعد على اقتراح التوصيات المناسبة لعلاج المشكلة لإحاطة المفتي بكل ملابسات النّازلة.

---

(1) العيسوي عبد الفتاح، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، بيروت، دار الراتب الجماعية، ط1996م، ص290-292.

(2) قطب سانو، الفكر المقاصدي، ومناهج البحث، مرجع سابق، ص225.

(3) العيسوي عبد الفتاح، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص251.

(4) قطب سانو، الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص225.

4/ المنهــج التاريخــي:

وهو مجموعة التقنيات التي يتبعها الباحث للوصول إلى الحقائق التاريخية.[1]

فاستثمار هذا المنهج في تحليل بعض النوازل، عن كيفية نشأتها، وأثــر الزمــان والمكــان في تشكلها، فالكثير من المعاملات، تطورت، وإن كانت بسيطة في الماضي، فالتأمين لم يكــن معروفــا قديما، وأول من تكلم في أحد وجوهه ابن عابدين، غير أنّ تطور الحياة جعل من مستلزماتها ظهــور أنواع كثيرة من التأمين تساير حاجات الإنسان منه البحري والصحي، والتأمين على الحياة، فدراسة نشأة فكرة التأمين بين الماضي والحاضر في سياقها التاريخي، تمكن المجتهد من الوقوف عن الأســباب الكامنة وراء نشوء التأمين والمراحل التي مر بها، وتقدير جانب المصلحة والمفسدة فيها.

كما أن قواعد هذا المنهج من الممكن الاستعانة بها في دراسة تصرفات النبي ﷺ طوال فتــرة الدعوة الإسلامية، بتحليل أسباب الورود والنزول للنصوص.

5/ منهج تحليل المضمون:

وهو أسلوب لاكتشاف الخلفية الفكرية أو الثقافية أو السياسية أو العقائدية التي تنبــع منــها الرسالة الإعلامية.[2]

وهو طريقة تبحث فيما يلي: من قال ماذا؟ وكيف؟ وبأي قصد قبل ذلك؟ ... والمراد به هو معرفة ما إذا كان المضمون الجلي يظهر المضمون الخفي، بحكم أن المقول يحمل دائما اللامقول. وهذا يفيدنا في أمرين:

1- الوقوف على الأسباب والدوافع التي تقف وراء نزول وورود تلك النصوص، على اعتبــار أن أغلب النصوص ليس فيها أسباب نزول وورود، مما يوصل في نهاية المطــاف الباحــث إلى معرفة المقاصد والمعاني الشرعية من تلك النصوص.[3]

2- الوقوف على قصد السائل في النازلة، ومعرفة ظروفها وحالة المستفتى وتقدير مدى الحاجة، والضرر، والمصلحة والمفسدة في النازلة.

---

(1) قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990م.

(2) عبد الحفيظ عبد الحبيب الجزولي، طرق البحث في التربية والعلوم الاجتماعيــة، دار الخريجــي للنشــر، الريــاض، 2000م، ص185.

(3) قطب سانو، الفكر المقاصدي ومناهج البحث، مرجع سابق، ص226.

ومن خلال هذه المقاربات، يظهر لنا مدى أهمية التكامل بين منـاهج البحـث في العلـوم الاجتماعية وأدوات النظر الاجتهادية في التصدي للنوازل المعاصرة، يقول قطب سـانو في معـرض حديثه عن الاستفادة من هذه المناهج في انجاز مقاصـد الشـريعة: «إن التأمـل في العديـد مـن الأدوات، ومناهج البحث المعاصرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، نجد أنه يمكن توظيف جلّهـا في تحقيق هذا الغرض، .. على سبيل تطويع الواقع الإنساني للأحكام المرادة لله، أو على مستوى التحقق من مدى انجاز المقاصد التي تم الوصول إليها عبر المسالك الاجتهادية».[1]

الفـرع الثالـث: تطبيقـ ـ ـات:

أ/ الانتحـ ـار:

وهو أحد الظواهر الاجتماعية المنتشرة في العالم، والتي بـدأت تنتشـر بشـكل واضـح في المجتمعات الإسلامية والعربية.

ويعرف الانتحار بأنه: «سلسلة الأفعال التي يقوم بها الفرد محاولاً من خلالها تـدمير حياتـه بنفسه دونما تحريض من آخر أو تضحية لقيمة اجتماعية، أو هو عدوان موجه نحو الذات».[2]

ويقسم علماء الاجتماع الانتحار إلى أنواع منها:

1- **الانتحار الثنائي**: هو الرغبة في الموت مع شخص آخر حيث يقدم الشخصان معًـا علـى الانتحار وخاصة عند العشاق.
2- **الانتحار الايثاري**: حيث يقدم المنتحر على قتل زوجته وأطفاله ثم يقدم على الانتحار.
3- **الانتحار الفردي**: الذي يقدم فيه الشخص على وضع حد لحياته.

وحسب منظمة الصحة العالمية أن نسبة الانتحار تتراوح من 10-20 مليون شخص سنويا، وتعـود أسباب الانتحار إلى:

- العوامل النفسية من الكآبة، والشعور باليأس وأمراض انفصام الشخصية.
- الإدمان على الخمر والمخدرات.
- العزوبة والطلاق، والأسر المفككة.
- الفقر والبطالة.

---

(1) المرجع نفسه، ص228.

(2) منى محروس، الإيمان طوق نجاة للبشرية من الانتحار، مفكرة الإسلام، موقع: www.islammemo.com.

- المشاكل الاجتماعية: مثل الحمل غير الشرعي، المشاكل المهنية.

- الحكم الشرعي:

تذهب معظم المراجع الفقهية، إلى اعتبار الانتحار نوعا من أنواع قتل النفس التي حرمها الله واعتباره من الكبائر[1]، مستندين في ذلك على الأحاديث الصحيحة، ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا».[2]

غير أن الدراسات الاجتماعية وما تقدمه لنا من أبحاث في ظاهرة الانتحار تطرح قضايا مهمة يجب مراعاتها وهي:[3]

1- أن نسبة من حالات الانتحار تعود للأمراض النفسية، وفي هذه الحالة فإن المنتحر يقدم عليه بسبب دوافع مرضية لا إرادية.

2- أن نسبة أخرى من حالات الانتحار، ترجع للضغوط الاجتماعية من فقر وبطالة وظلم... فهل إثم الانتحار يقع على المنتحر وحده انطلاقا من نص الحديث، أم أننا أمام جريمة غير مباشرة ساهمت فيها أطرافا لحمل هذا الشخص أو ذاك على الإقدام على الانتحار، بعد ما سدت أمامه كل المنافذ.

وهكذا فإن دور الدراسات والأبحاث الاجتماعية هام جدا، في تحديد وتنزيل الحكم الشرعي.

ب/ العنف:

1/ تعريفه:

لغة: جاء في لسان العرب في مادة (عنف): العنف: الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو الحد الرفق، وعنف به وعليه، يعنف عنفا وعنافة، وأعنفة وعنفه تعنيفا، وهو عنيف إذا لم يكن رقيقا في أمره، وأعتنف الأمر أخذه بعنف، وفي الحديث « إن الله تعالى يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف»،

---

(1) محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص388.

(2) البخاري، رقم: 5778.

(3) عبد اللطيف محاليقي، أسباب الانتحار لدى المراهقين، موقع: www.balagh.com

وهو بالضم:الشد والمشقة، وكل ما في الرفق من خير ففي العنف من الشر مثله...،وأعنف الشـيء: كرهه.(1)

ويتضح من خلال التعريف اللغوي أن لفظ العنف هو استعمال الشدة والمشقة وهذه المضامين تتفق مع الطرح الاجتماعي والنفسي لكلمة العنف.

اصطلاحا: يعرفه مراد زعيمي: بأنه كل سلوك فعلي، أو قولي يتضمن استخداما للقـوة، أو تهديـدا باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر المادي بالذات، أو بالآخرين، أو لممتلكاتهم للتـأثير علـى إرادة المستهدف.(2)

ونستشف من خلال هذا التعريف أن العنف، هو استخدام القوة فعلا، أو التهديد باستخدامها لإلحاق الضرر بالغير، سواء أكان هذا الضرر ماديا أو نفسيا أو فكريا.

2/ مظاهـر العنـف:

للعنف مظاهر متعددة في عصرنا الحاضر بحسب ما تقدمه لنا الدراسات الاجتماعية، حيـث تكاد تؤكد أنه ظاهرة عالمية، متعددة الأشكال، يمكن حصره في ثلاثة أشكال:

1- العنف الحكومي:

وهو العنف الذي يوجهه النظام إلى المواطنين، أو إلى جماعات أو عناصر معينة، وذلك لضمان استمراره، وتقليص القوى المعارضة المنازعة له، يمارس النظام العنف من خـلال أجهزتـه القهريـة كالجيش والشرطة، والمخابرات، والقوانين الاستثنائية ومن أدواته أيضا: وسائل الإعلام والمؤسسـات التربوية. والتعليمية، حيث تعمل السلطة على تثبيت الوضع باستئصال الفكر المعارض.(3)

ويذهب "**فوكو**" أن العنف مصدره القوة التي تتخذ أشكالا مختلفة ليست الشرطة، والجيش أو السلاح فقط، إنما لها أشكال أخرى عدة يمكن البرهنة عليها بالنظر في المجتمـع، فرجـال الـدين، والمدرسين والأطباء وكل من يمارس دورا في المجتمع، يستطيع أن يمارس العنف.(4)

---

(1) لسان العرب9/257.

(2) مراد زعيمي، الإسلامي والعنف، ملتقى العنف والمجتمع مداخل معرفية متعددة أعمال الملتقى الأول 9-10، مـارس2003م، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسنطينة، ص97

(3) الشريف حبيلة، إشكالية العنف المصطلح والمفهوم، مجلة رسالة المسجد السنة5، عدد:5 نوفمبر2007م، ص80.

(4) احمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة "كتاب العربي" مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، 2001م، ص92.

2- العنف الجماهيري:

وهو العنف الموجه من طرف المواطنين إلى النظام، وعادة ما يرتبط العنف الشعبي بمسألة شرعية النظام.

ويعد الإرهاب أحد مظاهر العنف الخطيرة التي تسعى لزرع الرعب بين الأبرياء والعزل باستعمالها كل وسائل البطش والقتل.

3- العنف الاجتماعي:

والذي يظهر في ظواهر منفردة أو جماعية تستهدف أشخاصا أو جماعات أو مؤسسات وله أشكال كثيرة منها:

- العنف ضد المرأة.
- العنف ضد الطفل.

وسنقتصر على دراسة ظاهرة العنف ضد المرأة:

تفيد الدراسات الاجتماعية أنه أصبح ظاهرة عالمية، والتقرير الذي أصدرته الأمم المتحدة عن أشكال العنف ضد المرأة، سنة2007م، وجاء فيه:[1]

- أن العنف الموجه ضد المرأة هو عنف قائم على أساس نوع الجنس، وهو العنف الموجه ضد المرأة لكونها امرأة.
- أن العنف يزداد حيث تواجه المرأة مستويات معيشية متدنية والعكس أيضا صحيح.
- إنه بالرغم من الجهد المسحي الشامل، فإنه هناك صعوبة في الحصول على البيانات، لعدم توفر قاعدة بيانات عالمية، حتى يمكن محاربة هذه الظاهرة قانونيا واجتماعيا وسياسيا.
- التقرير يؤكد ضرورة ربط العنف ضد النساء بمسألة انتهاك حقوق الإنسان فالمرأة بهذا الطرح تصبح صاحبة قضية وحق واضح، ولا ينظر إليها بعين العطف والإحسان.
- في دراسة قدمتها رئيسة مركز المعلومات لجمعية حقوق الإنسان في السعودية "د.سهيلة زين العابدين" ذكرت أن هناك تزايد لحوادث زنا المحارم في البلاد، مشيرة إلى ورود 20 حالة اغتصاب من المحارم للجمعية.

(1) صلاح عودة الله، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة، (الموقع: www.amanjordan.org بتاريخ: 17 آذار2008م.

وتقول أن العدد في ازدياد وأرجعت أسباب صمت الكثيرات، إلى الخوف الاجتماعي من الفضيحة وعدم الشعور بالأمان مشيرة إلى أن هناك نساء يرفعن دعاوى حول تحرش أزواجهن ببناتهن فيتم الاكتفاء بالخلع دون تطبيق الحد على مقترف الجريمة، وطالبت بتطبيق عقوبات رادعة والتعزير للآباء والأزواج والإخوة المغتصبين والمتحرشين ببناتهن أو أخواتهن.[1]

ومن خلال هاتين الدراستين يمكن الوقوف على حجم المأساة، وضرورة تقديم إجابات شرعية لمعالجة هذه الوضعيات الخطيرة، كما تظهر هذه الدراسات الاجتماعية أشكال العنف ضد المرأة وآثاره ومنها:

3/ أشكال العنف ضد المرأة وآثاره:

1- **الاغتصاب**: ففي حرب البوسنة مثلا تشير الدراسات أن ما بين 20000 و50000 امرأة تم اغتصابها من قبل القوات الصربية، إضافة لجرائم الاغتصاب التي تنتشر في الدول الإسلامية.
2- **التحرش الجنسي**: الذي تتعرض له خاصة المرأة العاملة أو الطالبات والذي استشرى في مجتمعاتنا بشكل كبير.
3- **زنا المحارم**: كما أشارت الدراسات السابقة.
4- **ضرب الزوجة المبرح**: بدعوى امتلاك الرجل لحق تأديب زوجته.[2]
5- حرمانها من حق التعليم.
6- حرمانها من حق الإرث في بعض المناطق حرصا على عدم خروج أموال الأب للأجنبي.
7- حرمانها من حق الولاية على نفسها ومالها.
8- عدم العدل بين الزوجات لدى كثير من الأزواج المعددين.
9- تفشي ظاهرة العنوسة لإصرار بعض القبائل على تزويج بناتها من ذات العشيرة.
10- منعها من السياقة.

ومن الآثار التي تنجر عن مظاهر هذا العنف الموجه ضد المرأة في المجتمع ما يلي:

---

(1) سهيلة زين العابدين، العنف الأسري ضد المرأة في المملكة العربية السعودية، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة. www.ananjordan.org.

(2) يوسف بلمهدي، العنف لغة العاجز، مجلة الثقافة الإسلامية، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، العدد:01، 2005م، ص161 وما بعدها.

1- الاعتلال الصحي العقلي والجسدي.
2- احتمال ميل المرأة التي تتعرض للعنف إلى الانحراف وتعاطي المخدرات أو الانتحار.
3- التفكك الأسري، وانيار منظومة القيم الأخلاقية داخل ا لتمع.
4- التكلفة الاقتصادية، التي تواكب النتائج السلبية لهذه الظاهرة من علاج ورعاية اجتماعية.

- الحكم الشرعي.

ومثل هذه الجرائم بعضها يندرج تحت حد الزنا، والبعض الآخر تشـمله عقوبـة التعزيـر التي تمنح للقضاء سلطة تقديرية في تكييف هذه الجرائم وخطورتا، وإيجاد العقوبات المناسبة لها.

المطلـب الثالـث: ضوابـط تغـير الفتـوى.

الفـرع الأول: الفـرق بين التغـير والتغيـير:

جاء في معجم "تاج العروس": غايره بسلعة مغايرة، عارضه في البيع وبادله، والغيار بالكسر، البدال مصدر غاير ... وتغير الشيء عن حاله تحول وغيره جعله غير ما كان[1]، وفي التن يل: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَن اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيراً نِعْمَةً أَنعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتىٰ يُغَيِرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾.[2]

ومن خلال هذا التحقيق يتضح أن التعبير بلفظ "تغير الفتوى" هو المراد، ذلك لأن في التغـيير إزالة ورفع للحكم، وهذا لا يجوز البتة بعد وفاة النبي ﷺ يقول ابن "حزم": « اتفقوا على أنه مذ مات النبي ﷺ فقد انقطع الوحي وكمل الدين واستقر، وأنه لا يحل لأحد أن يزيد شيئا مـن رأيـه بغـير الاستدلال منه، ولا أن ينقص منه شيئا، ولا أن يبدل شيئا مكان شيءٍ، ولا أن يحدث شـريعة، وأن من فعل ذلك كافر ... ».[3]

الفـرع الثـاني: نشـأة مبـدأ تغيـر الفتـاوى والأحكـام:

مبدأ تغير الفتوى مرتبط بتاريخ التشريع الإسلامي من بداية الدعوى المحمدية إلى الآن:

1- في **عصر الرسول ﷺ :** ارتبط التغيير بـ ول القرآن وورود السنة، وتشريع الأحكام وتغييرها أخذ أشكالا منها:

---

(1) تاج العروس3/461.
(2) الأنفال، من الآية53.
(3) ابن حزم، مراتب الإجماع، دار زاهد، القدس، ط3، ص174-175.

- التكليف الابتدائي ورفع حكم العدم الأصلي، فيغير ما كان عليه الجاهلية، وحتى لا تكون الأحكام شديدة، فقد اتبع فيها منهج التّدّرج والانتقال من حال إلى حال.
- أو يأخذ حكم النسخ عند القائلين به، وهنا يكون الحكم محددًا بمدة يعلمها الله، حتى يأتي حكم آخر يغير الحكم السابق.[1]

2- في **العصور الموالية**: اجتهد الصحابة للحوادث الجديدة، فعللوا الأحكام، وغيروا الأحكام وتبعهم الفقهاء من بعد فاعتمدوا هذا المبدأ، وطبقوه على النوازل الجديدة، ومن أبرز من تكلم في ذلك "ابن القيم" حيث عقد فصلا وطويلا للحديث: عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، في كتابه أعلام الموقعين، وخلص في موضع آخر؛ إلى أن: « الأحكام **نوعان**: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة والأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدر بالشرع على الجرائم ونحو ذلك.

والنوع الثاني: ما يتغير فيها بحسب المصلحة، فقد شرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة، وكذلك أصحابه رضوان الله عليهم تنوعوا في التعزيزات بعده، فكان عمر يحلق الرأس وينفي ويضرب ويحرق حوانيت الخمارين والقرى التي تباع فيها الخمر ... وهذا باب واسع وقع فيه الاشتباه على كثير من الناس تبعا لاختلاف المصالح وجودا عدما».[2]

ويوضح ابن عابدين هذا المنحى الاجتهادي فيقول: «واعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح اللفظ وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبنيه المتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد إنه لابد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا، لزم عنه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام».[3]

---

(1) سيدا ابراهيم، سيد درويش "تغير الفتوى بتغير الحال" أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة بالقاهرة، القاهرة، تاريخ المناقشة:1986م، ص26.

(2) ابن القيم، إغاثة اللهفان، مرجع سابق1/346.

(3) رسائل ابن عابدين، مرجع سابق2/125.

الفــرع الثالــث: ضوابــط في مراعــاة موجبــات تغــير الفتــوى:

1- أحكام القرآن القطعية الدلالة متعالية عن الزمان والمكان:

فالأحكام القطعية الدلالة، متعالية عن الزمان والمكان، فلا تخضع للتغيرات، حيث أنها صالحة لكل زمان ومكان، والقرآن هو: «المهيمن على الزمان والمكان والمتغيرات، بما يمنحه من وعي كامـل للوجود الكوني وحركته وعلاقته».(1)

والمسلمون جميعا ملزمون ومقيدون بهذه النصوص القاطعة، لأننا نجزم جزما أكيـدا أن هـذا الفهم الواحد للنص القطعي هو مراد الله عز وجل من النص.

غير أن دعاة التيار التغريبي كما ذكرنا في فصول سابقة لا يميزون بين ما هو قطعي وظـني، فالتغير يشمل الأمرين عندهم، يقول "نصر حامد أبو زيد": «فالواقع أولا والواقع ثانيا كليهمـا إلى أسطورة ... ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع ثائي عليهـا تأسيسا على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقـع الاجتمـاعي الإنساني».(2)

كما يجب التنبيه لأمر هام، وهو عدم تعميم هذا الفهم الخاص بالقطعيات على غير القطعيات، فالنص قد يكون قطعيا كحد السرقة مثلا، غير أن تنزيله على الواقع، يخضع للاجتهاد، وهذا ما فهمه وعمل به عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عام الرمادة.

2- الأحكام التعبدية لا تتغير:

والمراد بالأحكام التعبدية، ما كان التعبد فيه محضا، كالصلاة، والحج، والذكر ... وإلا فـإن جانب التعبد موجود في كل أحكام الشريعة، فأحكام التعبد المحض استأثر الله عز وجل بعلم معانيها وعَلِلها، وقد تظهر لنا بعض حكمها، غير أن الأصل في العبادات التعبد والتزام النص.

وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال للركن: « والله إني لأعلم أنك حجر لا تضرولا تنفع ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك، فاستلمه ».(3)

---

(1) مدخل بقلم طه جابر العلواني، لكتاب كيف نتعامل مع القرآن، للشيخ محمد الغزالي، ط1، المعهد العالي للفكـر الإسـلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة، 1931م، ص5.

(2) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1992م، ص ص99، 111.

(3) صحيح البخاري مع الفتح7/ص264-265.

3- التأكد من تحقق موجب التغيير:

يجب التأكد من دواعي التغير، سواء كان عرفا أو مصلحة أو سدًا للذريعة أو زمان ... فكثير من موجيات التغير عابرة، كما أنه يجب التأكد من أن الحكم السابق لم يحقق مصلحة مرادة للشارع، كما أن الحكم الجديد يحقق هذه المصلحة المرادة في ظل الظروف الجديدة.

4- أن يكون التغير صادرا من أهل الاجتهاد:

تغير الحكم هو اجتهاد، ولا يسند إلا لأهله، ممن تتوفر فيهم مؤهلات الاجتهاد وعليه فلا عبرة بآراء غير المؤهلين، حتى لا يفتح الباب أمام أدعياء الاجتهاد.

الفـرع الرابـع: موجبـات تغـيـر الفتـوى:

اعتاد الكثير من أهل الإفتاء ترديد مصطلح "**حرام**" فيما يعرض عليهم من قضـايا جديـدة، فعمل المرأة حرام، وسفرها بدون محرم حرام، والتأمين ربا، فهو حرام والتجنس حرام، وكأن الحيـاة كلها حرام، وسبب ذلك راجع إلى المنطلقات الفكرية الراسخة في أذهان هؤلاء وهي رفض الواقـع المعاش، والارتباط فقهيا ونفسيا، وعرفيا بالأزمنة السابقة فالماضي دائما أحسن من الحاضر، ويجـب بناء على ذلك سجن الناس في دائرة الماضي بتحريم الحاضر، حتى لا يمرق الناس من الدين.

هذا مع تحذير القرآن الكريم والسنة النبوية من إطلاق كلمة "**الحرام**" إلا على ما علم تحريمـه جزما، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَـرُواْ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ ﴾[1]

وثبت من حديث "بريدة بن الحصيب" أن الرسول ﷺ قال: «وإذا حاصرت حصنا فسـألوك أن تـ لهم على حكم الله ورسوله، فلا تـ لهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكـم الله فيهم أولا؟ ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك».[2]

ومن هنا يأتي الحديث عن أهمية تغير الفتوى ببيان موجبات هذا التغير، والتي يمكن عدها فيما يلي:

1) تغـير الزمـــان:

المراد بتغير الزمان تغير ما درج عليه الناس في زمن عنه في زمن آخر، وأسند التغيير إلى الزمان مجازا، فالزمن لا يتغير، وإنما يطرأ التغير على الناس، فالزمن هو الوعاء الذي تجري فيـه الأحـداث والأفعال والأحوال، والتغير يطال فكر وسلوك وعادات الناس لا صفاتم.

---

(1) النحل، الآية116.

(2) رواه الترمذي في سننه، رقم: 1617، وابن ماجة في سننه، رقم: 1617.

وقد عبر عنه الفقهاء بفساد الزمان، أي فساد أخلاق الناس بسبب الفجور مما جعل عمر بن عبد العزيز يقول: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور»[1]، ومعناه أن حدوث الفجور في الناس، يستوجب صدور أحكام تناسب هذا الفجور، وتغير الزمان أصبح من مستلزمات تغير الحكم، وقد حدث هذا في كل العصور الإسلامية، لأن الكثير من الأحكام مرتبط بالأوضاع فحين يتغير الوضع يتغير الحكم ليحقق العدل يقول "مصطفى الزرقا": «... فإن هذه الأحكام تنظيم أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المقاصد فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة»[2]، والأمثلة في ذلك كثيرة منها:

1- ما ثبت عن زيد بن خالد الجهني، قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: احفظ عفاصها ثم وكاءها عرفها سنة، فإن جاء أحد يخبرك فيها، وإلا فاستنفقها قال يا رسول الله فضالة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب، قال ضالة الإبل، فتمعر وجه النبي ﷺ فقال: مالك ومالها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها[3]، فكانت ضوال الإبل في زمن عمر رضي الله عنه إبلاً مرسلة تتناتج ولا يمسها أحد، حتى إذا كان زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع[4]، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها، وهذا على خلاف ما بينه رسول ﷺ، وذلك لفساد الزمان وجرأة الناس على تناول ضوال الإبل وأخذها، فعثمان رضي الله عنه فهم قصد النبي وهو حفظ ضوال الإبل؛ ولأن الزمن فسد ،فحفظها لصاحبها، فخالف الحديث لفظا لكنه وافقه معنًى.

وفي ذلك أظهر شاهد على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يراعون موجبات تغير الأحكام لفقهم العميق بمقاصد الأحكام وكيفية تنزيلها في كل واقع.

2- أن الأصل في المذهب الحنفي أن يسافر الزوج بزوجته حيث شاء إذا أقبضها معجل مهرها وتلزم بمتابعته، ولكن المتأخرين قيدوا ذلك بما إذا كان السفر مأمونا، وأَمْنُ السفر يعني الأمن على نفسها وعرضها وخلقها من الفساد، وأمن السفر يعني الأمن على نفسها وعرضها وخلقها من الفساد والذلة.

وعن "أبي الليث السمرقندي" أنه قال: «ليس لها السفر مطلقا بلا رضاها، لفساد الأزمان، لأنا لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف إذا خرجت، وقد جعل الفقهاء ذلك راجعا إلى اختلاف

[1] إبراهيم بن علي ابن فوحون، تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية1/153.

[2] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام2/923.

[3] رواه أحمد في مسنده4/116. والبخاري في صحيحه2/838. ومسلم في صحيحه3/1349.

[4] البيهقي في السنن الكبرى2/191.

العرف، فلو خف الفساد وانصلح الناس، رجع الناس إلى الحكم الأول».[1]

فالفتوى كانت في صدر الفقه الإسلامي على إلزام المرأة بمتابعة زوجها في السفر والغربـة، ثم صارت الفتوى عند المتأخرين على عدم إلزام المرأة بذلك، فذلك يدل على أن الفتوى يمكن أن تتغير إذا تغير عرف الناس بقلة فسادهم، ومنشأ ذلك التوفيق في فهم قوله تعالى ﴿ أَسْكِنُوهُن مِـنْ حَيْـثُ سَكَنتُم ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُضَارُوهُن ﴾[3]، فإذا كانت متابعة الزوجة لزوجها في سفره وانتقاله إلى بلد آخر لا يضار، فتلتزم بالسكن معه من حيث يسكن ، وإذا ثبت أن الاغتراب فيـه مضـارة للمرأة لم تلزم بالمتابعة كما هو عادة زماننا لفساد الناس.[4]

3- تغير فتوى الصحابة ﷺ في عقوبة شارب الخمر من عصر لعصر، حيث لم يرد نص يعـين حـد الشرب، في زمن رسول ﷺ، وإنما جرى الزجر فيه مجرى التقرير وفي عصرنا الحاضر ظهرت قضـايا، وجرائم ناتجة عن تغير الزمن ذكر منها الشيخ "القرضاوي" ما يلي:[5]

- ترويج المخـدرات:

الذي تقوم به شبكات عالمية تروج للموت الجماعي بكل الوسـائل يقـول "القرضـاوي": «سئلت في هذا الأمر منذ عدة سنوات فقلت: هؤلاء يجب أن يعاملوا بحد الحرابة. ﴿ إِنمَا جَزَاء الذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتلُواْ أَوْ يُصَلبُواْ أَوْ تُقَطعَ أَيْـدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُـم منْ خِلافٍ﴾ [6]، يجب أن يعاملوا بهذا الحد على أنهم محـاربون الله ورسـوله وسـاعون في الأرض بالفساد، بل هم أشد خطرا من قطاع الطريق، فخطرهم غير محدود.

- إجبار الزوج على الخُلع:

فقد صدر قانون في ذلك، لأن الرجل قديما كانت تأبى عليه رجولته وكرامته أن يمسك امرأة لا ترغب في العيش معه ولذلك شرع الخلع، واعتبر الرسول النفور وعدم الرغبة من موجبات الخلع. وهذا ما جاء على لسان امرأة ثابت بن قيس «يا رسول الله ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكـني

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على الدار المختار914/2.

[2] الطلاق، من الآية6.

[3] الطلاق، من الآية6.

[4] علي جمعة، تغير الفتوى لتغير جهاتا الأربع، محاضرة في المؤتمر العالمي لمنهجية الإفتاء، مصدر سابق، ص19.

[5] يوسف القرضاوي، موجبات تغير الفتوى في عصرنا، مصدر سابق، ص39 وما بعدها.

[6] المائدة، من الآية33.

أكره الكفر بعد الإسلام»[1].

أما في عصرنا، فهناك من يرفض مخالعة زوجية، ويتلذذ بذلك، بل قد يتزوج عليها ليزيد من مأساتا، مما يتطلب تغير الحكم.

- الوصية الواجبة:

ومن أمثلة تغير الزمن تغير أخلاق الناس مما دعا فقهاء العصر، أن يفتي الدولة بإصدار قانون "**الوصية الواجبة**" حين يموت الابن في حياة والده، ويترك أولادا يتامى حتى لا يحرمون من أعمامهم إذا مات جدهم لتغير أحوال الناس وفسادهم فيجتمع على اليتامى اليتم والحرمان[2]، ولم يكن هذا موجودا في الماضي للبعيد فضلا عن القريب، وأيضا ضرورة تسجيل العقود، حتى لا تضيع حقوق الناس، فالتجربة والمشاهدة دلت على أن فُساق المسلمين أكثر من عدولهم.

وكل هذه الأمثلة ونظائرها تؤكد ضرورة تغير الحكم بتغير الزمان تحقيقا لقواعد رفع الجرح، ودفع الضرر يقول العلامة ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ويخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد».[3]

2) تغير المكان:

إذا كان للزمان أثر في تغير الفتوى، فإن للمكان والبيئة أثر أيضا في تغيرها، وقد راعى الفقهاء هذا المبدأ، فالإمام مالك لما طلب منه "**أبو جعفر المنصور**" أن يكتب للناس كتابا يتجنب فيه رخص "ابن عباس" وشدائد "ابن عمر"، كتب الموطأ، وأراد "المنصور" أن يحمل الناس في الأقطار المختلفة على العمل بما فيه، فأبى الإمام مالك وقال: لا تفعل يا أميرا لمؤمنين، فقد سبقت إلى الناس أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم فعدل "المنصور" عن عزمه.[4]

---

(1) سنن النسائي، رقم: 3463.

(2) يوسف القرضاوي، موجبات تغير الفتوى، منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، مصدر سابق، ص40 .

(3) ابن عابدين، مجموع الرسائل125/2، مصدر سابق.

(4) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار المعارف، ط5، 1976م، ص85.

ويقابل موجب تغير المكان في القوانين الحديثة، المعطيات الواقعية Donnée réelles ، وهـذا ما نادت به مدرسة البحث القانوني الحر في فرنسا عن طريق رائـدها فرانسـو جـيني "F.Geny" فهو يرى أن الظروف الجغرافية والبيئية تشكل الوسط المادي الذي يعيش فيه الإنسـان، والمشـرع دائما عندما يسن تشريعا فإنه يراعي هذه الظروف[1]، فمثلا كان من أثر ظهور الآلة واسـتخدامها في المصانع أن حدثت إصابات كبيرة للعمال، وكان هذا السبب الـذي أوجـد قـوانين العمـل وقواعد حماية العمال، وقوانين التأمين الاجتماعي، وانتشار السيارات في الطرق العامة، كـان وراء وضع قواعد للمسؤولية الناشئة عن حوادث السيارات، وأيضا في الوقـت المعاصـر، ومـع تزايـد حركة التصنيع الأمر الذي سبب ضررا كبيرا بالبيئة وبالتالي للإنسان، فقد استوجب هذا الأمر ظهور قوانين لحماية البيئة ضد التلوث والمحافظة على البيئة بما تتضمنه من غابات، وأنار ومساحات خضراء.[2]

ومن خلال هذا الطرح نرى أن لتغير الجغرافيا والبيئة أثر في ظهور معاملات جديدة تتطلـب أحكام فقهية تأصيلا وتطبيقا، مثل: قضايا **التأمين، والعمل، وحماية البيئة** وغيرها، كما أن تغير المكان له أثر من جهة أخرى في إعطاء أحكام شرعية تراعي خصوصية البيئة فالقضية الفقهية الواحدة قـد تأخذ أحكام متعددة نظرا لمراعاة موجب تغير المكان ومن مظاهر ذلك ما يلي:

1/ البدو والحضـر:

راعى الإسلام الفروق الاجتماعية الموجودة بين سكان البادية والمدينة، بسبب الفارق الذي تلعبه البيئة الحضرية والبدوية في تشكيل تفكير وتوجهات كل منهما، وهذا الملمح سجله القرآن في قوله تعالى ﴿الأَعْرَابُ أَشَد كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلا يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.[3]

ومن الأحكام الفقهية التي روعي فيها هذا الأمر ما يلي:

1- **الشهادة**: منع بعض الفقهاء شهادة البدوى على الحضري، لأنّ البدو لا يعرفون عـرف أهل المدينة وتقاليدهم، سواء تعلق بنمط المعاملات، أو الألفاظ المستعملة واستثنوا الحالة التي يديم فيها البدوي الاختلاط بالحضري، ويجالس أصحابا ويحضر مجامعهم، فشهادته مقبولة في هذا الحالة.[4]

---

(1) F.Geny, Science et technique en droit prive positif; T2, paris, p.372,1942

(2) حسام الأهواني وحمدي عبد الرحمن، أصول القانون، القاهرة، 1995م، ص54.

(3) التوبة، الآية97.

(4) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص48.

وفي الحديث الذي رواه أبو داود وابن ماجة وغيرهما عن أبي هريرة مرفوعا: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية».[1]

2- **الإمامة**: نص الإمام القرطبي على عدم جواز إمامة البدوي لأهل الحاضرة، لجهله بالسنة وتركهم الجمعة، قال مالك: لا يؤم وإن كان أقرأهم.[2]

2/ الأقاليـم المناخيـة:

يختلف المناخ باختلاف الإقليم، وتتأثر سلوكات الناس وعاداتم بحسب نـوع المنـاخ فهـم يتكيفون معه، ونتيجة لهذا التغير تختلف الأحكام من ذلك:

1- اختلاف أوقات العمل على حسب درجة الحرارة والبرودة.
2- اختلاف البلوغ باختلاف المناطق فالطفل في البلدان الحارة يبلغ في سـن مبكـرة بخلاف البلدان الباردة، فيجب التكليف على الأول ولا يجب على الثاني.
3- جواز التيمم مع موجود الماء لمن خاف شدة البرد في المناطق الباردة، وعدم القـدرة على تسخين الماء.
4- الصعيد الطاهر في بلاد الاسكيمو، هو الثلج لأنه لا وجود للتراب هناك فكل المناطق متجمدة وبالتالي يجوز التيمم على الجليد، لكونه هو الصعيد الطيب.[3]

3/ الأقليـات المسلمة:

ظاهرة تواجد المسلمين خارج الجغرافيا الإسلامية، باعتبارهم مهاجرين ومـواطنين وأبنـاء أصليين انتقلوا من الديار الإسلامية إلى الغرب، لتصبح هناك جاليات إسلامية مسـتقرة ومنتميـة إلى المتمع الأوربي والأمريكي من جهة، ومن جهة أخرى تريد المحافظة على انتمائها الإسـلامي، مـع استعدادها للالتزام بكل ما يلتزم به المواطنون الآخرون من قوانين وضرائب وواجبات ومسـؤوليات، والاستفادة من كل ما يتيحه القانون للمواطنين من مزايا وحريات وحقوق.

ومن ثمة فإن الفقه المتوجه لمعالجة قضايا الأقليات المسلمة، والإفتاء فيها يجب عليـه مراعـاة موجب تغير المكان، لكون هذه الأقليات تعيش خارج الديار الإسلامية وتواجدها دائم وليس ظرفي، ومن المسائل الفقهية التي يتحكم فيها مكان تواجد المسلمين:

---

[1] رواه ابن ماجة في الأحكام (2367) عن أبي هريرة، وأبو داود في الأقضية (3602) والحاكم في الأحكام (111/4) وشـكت عنه، وقال الذهبي: لم يصححه المؤلف، وهو حديث منكر على نظافة سنده، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة (1917).

[2] أبو العباس أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير434/1.

[3] القرضاوي، موجبات تغير الفتوى في عصرنا، مرجع سابق، ص28.

1- إسلام المرأة دون زوجها:

هل يفرق بينهما؟ إذا لم يسلم زوجها وبينهما عشرة طويلة وأولاد، ماذا تفعل المرأة هنا وهي حريصة على الإسلام، وفي الوقت نفسه حريصة على زوجها وأولادها وبيتها؟

يقول الشيخ"القرضاوي": «كنت لسنوات طويلة أفتى بما يفتي به هؤلاء العلماء الذين ذكرهم السائل في سؤاله، وهو أن المرأة إذا أسلمت يجب أن تفارق زوجها في الحال أو بعد انتهاء عدتا؛ لأن الإسلام فرق بينهما، ولا بقاء لمسلمة في عصمة كافر لأن الإسلام فرق بينهما، ولا بقاء لمسـلمة في عصمة كافر».[1]

ثم يذكر أنه إطلع على ما ذكره الإمام ابن القيم في المسألة في كتابه (أحكام أهل الذمة)، فقد ذكر فيها تسعة أقوال.

واختار الشيخ "القرضاوي" القول السابع، وهو أنه أحق بما ما لم تخرج من مصـرها وهـو مروي عن علي بن أبي طالب ﷺ.

ويعلن الشيخ "القرضاوي" على هذا القول قائلا: «إن هذا قول وجيـه، ترجحـه حاجـة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديارهن غير الإسلامية إلى بقـائهن مـع أزواجهـن ولاسيما إذا كنا يرتجين إسلامهم، وخصوصا إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم».[2]

ويذكر في موضع آخر أن ما ذكره "ابن القيم" يعد (فتحا) في المسألة، التي كنا نحسبها مـن مسائل الإجماع، بل نعتبره إجماعا نظريا من أئمة المذاهب الفقهية، مقترنا بالعمل المستمر من جانـب الأمة الإسلامية.[3]

2- شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك:

أجاز الشيخ "الزرقا" هذه المعاملة استنادا لرأي الإمام أبو حنيفة وصاحبه الإمام "محمـد بـن الحسن في المسلم" إذا دخل دار الحرب، أي بلادًا غير إسلامية.[4]

كما أفتى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث: فتوى جماعية في دورته الرابعة المنعقدة في مدينـة "دابلن" بجمهورية "إيرلندا" في شهر رجب 1420هـ الموافق لأكتوبر 1999م، جاء في البند الرابـع

(1) يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط2، 2005م، ص106.

(2) يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، مرجع سابق، ص120.

(3) المرجع نفسه، ص117.

(4) الشيخ مصطفى الزرقا، الفتاوى، مرجع سابق، ص225-626.

منهما[1]: ... إن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأسا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشـرط أن لا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد المجلس فتواه على مرتكزين أساسين:

- قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.
- ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني.

وهذه الأمثلة، تبين مدى انسجام الفتوى مع موجب تغير المكان؛ لأن هذه القضايا الفقهيـة تخص الجاليات المسلمة المقيمة في جغرافية غير مسلمة.

3) تغـيـر الحـال:

المتتبع لحركة الإفتاء في النوازل يلاحظ مراعاة المفتين للأحوال والظروف أو السـياق الـذي يستجد، مما يستدعي تغير الحكم إذا كان اجتهاديا، أو تأخير تنفيذه، أو إسقاط أثره عن صـاحبه إذا كان الحكم قطعيا.

فالمفتي لا يجب عليه أن يجمد على حكم واحد، بل عليه أن يراعي تغير الحال فحال الضـيق غير حال السعة، وحال المرض غير حال الصحة، وحال السفر غير حال الإقامة، وحال الحرب غـير حال السلم، وحال الخوف غير حال الأمن، وحال القوة غير حال الضعف، وحال الشيخوخة غـير حال الشباب، وحال الأمية غير حال التعلم. ومن تطبيقات ذلك ما يلي:

أ/ نهي الرسول ﷺ أن تقطع الأيدي في **الغزو:** وقد نهى عن إقامة الحد في هذه الحالـة خشـية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله تعالى من تعطيله أو تأخيره، وهو لحوق صـاحبه بالأعـداء حميـة وغضبا، وقد أتى "**بن أرطأة**" برجل من الغزاة وقد سرق مجنة فقال: لولا أني سمعت رسـول الله ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في الغزو، لقطعت يدك».[2]

ب/ مراعاة عمر رضي الله عنه **لحالة الإضرار:** من أمثلة ذلك ما حصل من غلمان حاطـب الـذين سـرقوا ناقة، ولم يقطعهم عمر، فإنه أحضر عبد الرحمن بن حاطب وقال له: «والله لولا أني أعلـم أنكـم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدكم لو أكل ما حرم الله عليه حل له، لقطعت أيديهم».[3]

---

[1] يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص175.
[2] أبو داود في سننه142/3. والترمذي في سننه53/4.
[3] تنوير الحوالك شرح موطأ مالك220/2.

فهذا يبين أن عمر رأى أن هؤلاء في حالة اضطرار يُدرأ عنهم الحد، وأن عقوبتهم القطع لو كانوا غير مضطرين، وقد عاقب عمر حاطبا على ذلك وأضعف عليه الغرم.

ج/ التخفيف في مناسك الحج: نظرا لشدة الزحام الذي يشكو منه المسلمون، خاصة عند الدفع من عرفات، والمبيت بمزدلفة، ومنى، وعند طواف الإضافة، ورمي الجمرات، ونتيجة لقلة الوعي لدى الكثيرين. فقد أفتى العلماء ومنهم "د.يوسف القرضاوي" بجواز الدفع من عرفات قبل الزوال كما في مذهب الشافعي، وعدم المبيت بمزدلفة، ورمي جمرة العقبة والطواف بالكعبة طواف الإفاضة بعد منتصف الليل، ليلة العيد، وعدم المبيت بمنى أيام الرمي، والرمي قبل الزوال[1]

4/ تغير الأشخاص: ترتبط الشخصية الإنسانية بفكرة الحق، لأنها منشأه لا تنفك عنه.

والمعاملات عامة والعقود خاصة لا تنشأ إلا في ظل تمتع كل طرف بالشخصية القانونية والفقه الإسلامي قديما لم يعرف غير الشخص الطبيعي، والشخص الطبيعي هو: كل فرد من الناس يكتسب الشخصية القانونية بمولده، ويتمتع بأهلية وذمة، له حقوق وعليه واجبات. [2]

وقد رتب الفقهاء أحكام كثيرة تتعلق بالشخص الطبيعي منها: بدء الشخصية وانتهاؤها، أهلية الشخص، النيابة أو الولاية والوصاية، النسب والقرابة، المقام "الموطن"، الفقدان، الزواج.

أما في العصر الحديث فقد تغير مفهوم الشخصية، وتطور وبرز ما يعرف بالشخصية الاعتبارية.

والشخصية الاعتبارية كما هو في الاصطلاح القانوني الحديث، يقال لها أيضا: الشخصية الحكمية، والشخصية المعنوية، وتسمى في الفقه الأجنبي " Personnalité Morale" ، وهي: شخص يتكون من أشخاص أو أموال، يقدر له التشريع كيانا "قانونيا" مستمدا منها مستقلا عنها (قابلا للإلزام والالتزام).[3]

والفرق بين الشخصية الطبيعية والشخصية الاعتبارية يتجلى خاصة في أحكام العقود المالية المعاصرة، كما أن تطور صور الشخصية الاعتبارية جعلها مستقلة كلية عن الشخصية الطبيعية من ناحية، ونشوء صور جديدة لشدة الحاجة إليها.

ومن أمثلة تغير الأحكام بتغير الأشخاص ما يلي:

---

(1) يوسف القرضاوي، مئة سؤال في الحج والعمرة، دار القلم، دمشق، ط1، 2002م، ص130.

(2) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق3/240.

(3) المرجع نفسه، 3/273.

أ- بناء على أن الشخصية الاعتبارية لا تملك نفسا ناطقة، فقد تغيرت أحكامها بحيث سقطت الزكاة عن الوقف باعتباره شخصية اعتبارية، حتى أجاز له الحنفية الاستدانة بربح زائد، وعدم القطع للسارق منه، والاستبدال لما هو خير منه عند الحاجة إلى ذلك مرة بحكم القاضي، ومرة بحكم النظر.[1]

ب- اختلاف التقادم أمام القضاء بين الشخص الطبيعي والاعتباري في الفقه الإسلامي لخصيصة الامتداد عبر الأجيال التي يتميز بها، فأصبح سماع الدعوى في شأن الطبيعي خمس عشرة سنة وفي حق الاعتباري تسعين سنة.

5/ تغير العرف:

- **تعريفه:** العرف بضم العين، هو في أصل اللغة بمعنى المعرفة، ثم استعمل لغة بمعنى الشيء المعروف المألوف المستحسن الذي تلقاه العقول السليمة بالقبول.

- **اصطلاحا:** عرفه "الزرقا" بقوله: «عادة جمهور قوم في قول أو عمل».[2]

والعرف له سلطان كبير على النفوس، فإذا تحكم فيها أصبح كما يقول العلماء النفس: «العادة طبيعة ثانية».

وقد تنبهت السيدة عائشة –رضي الله عنها- لسلطان العرف على الناس فوصفت سياسة التشريع الإسلامي في التعامل مع ما ألفه قومها من أفعال، فقالت: «إنما نزل أول ما نزل من القرآن سورة فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيءٍ: لا تشربوا الخمر ولا تزنوا، لقالوا: لا ندع الخمر ولا الزنى أبدًا».[3]

ويعتبر العرف في الشريعة الإسلامية في شتى أبواب الفقه من حيث توليد الأحكام وتغيرها وإطلاقها وتقييدها، ويندر أن يوجب باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخلا في أحكامه ولأجل ذلك قعدت قواعد فقهية مستوحاة من العرف من قبيل قاعدة: **العادة محكمة** وقاعدة: **المعروف عرفا كالمشروط شرطا** وغيرها.

والعرف من حيث هو، ليس حالة مستقرة لا تتبدل أو تتغير، فو يساير حركة الحياة وما يقع فيها من تغيرات، وفي العصر الحديث وما شهده من تطور هائل غير حياة الناس ومعاملاتم، مما جعل

---

(1) علي جمعة، تغير الفتوى بتغير جهاتا الأربع، المؤتمر العالمي، منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، مصدر سابق، ص25.

(2) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 131/1.

(3) البخاري، رقم: 4993.

الفتاوى المبنية على الأعراف القديمة لا تتماشى مع الواقع الجديد.

وقد نص الفقهاء على وجوب مراعاة تغير الأعراف في الفقه والفتوى يقـول "القـرافي": في الفرق الثامن والعشرون: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمـد علـى المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجبره على عـرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هـو الحق الواضح، والجمود على المقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضيين».[1]

كما كتب العلامة "ابن عابدين رسالة قيمة سماها «**نشر العرف فيما** بني **من الأحكام علـى العرف**» بين فيها أن كثيرا من المسائل الفقهية الاجتهادية، كان يبنيها المجتهد على ما كان في عـرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً.

ومن الأمثلة التي يتغير فيها الحكم بتغير العرف ما يلي:

1- قيام الشيك مقام القبض في **صرف النقود بالتحويل** في **المصارف:**

فمن المعروف أنه لإتمام الانعقاد من القبض "يدا بيد أو هاء بهاء" منعا من الوقـوع في الربـا والاستغلال[2]، غير أن المعاملات التجارية اليوم تتم بالتعامل بالشيكات المصرفية وهو من ضـرورات التعامل اليوم، ومعلوم أن الإجراءات قد تحتاج ليوم أو أيام، خصوصا إذا تمت المعاملات في أيام العطل سواء بالنسبة للدول التي عطلها الخميس والجمعة، أو الغربية التي عطلتها السبت والأحد، مما يجعـل التأخير واقعا.

وعلى المفتي أن يراعي هذه الأعراف التجارية الجديدة، وهذا ما قرره مجمع الفقه الإسـلامي لرابطة العالم الإسلامي، حيث قرر: [3]

أن يقوم تسلم الشيك مقام القبض عند توفر شروطه في مسألة صرف النقـود بالتحويـل في المصارف.

(1) القرافي، الفروق، مرجع سابق1/176-177

(2) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق4/245.

(3) الدورة الحادية عشرة المنعقدة بمكة في 26 فبراير1989م، فقه النوازل لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحة، الولايات المتحدة.

2- مسألة تولي المرأة القضاء:

الكثير من القضايا الفقهية التي تتعلق بالمرأة كعملها في القضاء أو قبول شهادتها، لا تخلو مـن تأثر فتاوى الفقهاء فيها بالعرف السائد فقد جاءت اجتهادات هؤلاء العلماء انعكاسا لمـا يجـري في مجتمعاتهم خصوصا بعد عصر النبوة، والخلافة الراشدة.

فنرى الرازي مثلا يعكس هذه النظرة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّـنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[1] يقول الرازي:«خلق لكم» دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع، كمال قال تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ ﴾[2]، وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف، فنقول خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا، لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا، وذلك مـن حيث النقل والحكم والمعنى ، نحوهن مثل توجيه إلينا، أما النقل فهذا وغيره، وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها، وأما المعنى، فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة فشـابت الصبي، لكن الصبي لم يكلف، فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف، لكن النعمة علينا ما كانـت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن من العذاب، فتنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلـك لظهر الفساد.[3]

ويقول "ابن قدامة": «القضاء من الولايات التي تشتد فيه الحاجة إلى كمـال الـرأي وتمـام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي لحقائها، كما أنها ليسـت في ورد ولا صـدر مـن ذلك».[4]

ومع أن القضية ليست من المسائل المجمع عليها، فالحسن البصري والإمام "الطـبري" و"ابـن حزم" أجازوا توليها القضاء[5]، كما أن "الحنفية" قالوا: بأن المرأة تقضي في غير حدّ ولا قود[6]، غير أن الأعراف لعبت دورا كبيرا في هذه القضية ومع تغير العرف في عصرنا وتعلم المرأة، تولت المـرأة القضاء وأصبح واقعا معاشا، مما طرح القضية للإفتاء من جديد.

---

(1) الروم، من الآية21.

(2) البقرة، من الآية29.

(3) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مصدر سابق111/13، دار الفكر، بيروت، ط2، 1985م.

(4) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق39/9.

(5) المصدر نفسه39/3.

(6) الكاساني، مصدر سابق4097/9

وكان موقف "القرضاوي" إجازته بشروط هي: [1]

1- أن تكون المرأة في سن قابلة لتولي القضاء بعد أن تنضج من ناحية التجربة والممارسة ومن ناحية الجسم وأولادها يكونوا قد كبروا وفرغت منهم وغير مشغولة بالزوج والبيت.

2- لا تتولى المرأة وهي حامل وبطنها أمامها، ولا هي في أيام الحيض، وهي في حالة توتر.

3- لا يتعلق بالمرأة نفسها، وإنما يتعلق بدرجة تطور المجتمع، يعني لا يجوز أن تتولى المرأة القضاء في مجتمع الناس تختلف فيه إن كان للمرأة حق في التصويت أو قيادة السيارة، أو تعمل كطبية أو معلمة.

ومثل هذه الضوابط شاقة وليس من السهل أن تتوفر، غير أن الذي يهمنا أن مثل هذه القضية قديما كان المنع فيها منصبا على عرف ساد، وهو أن المرأة ناقصة عقل وغير مؤهلة عقليا لذلك، لا للاعتبارات التي ذكرها الشيخ "القرضاوي".

6/ تغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية:

الفتوى وإن كانت إظهارا لحكم الشرع في حادثة ما، إلاّ أنها تعكس الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يحيط بالحادثة وينتجها ويؤثر فيها، والمدونة الفقهية القديمة استجابت لتلك الأوضاع، غير أنه في العصر الحاضر تبدلت الأوضاع وتطورت، فسنّة الحياة تأبى الجمود على حال واحدة، بل تتغير، وتتغير نظرة الناس إليها.

ومن الأوضاع الشديدة التغير المعاملات المالية حيث أن الكثير من التعاملات التجارية تتم عن طريق البنك محليا أو دوليا، كما أن التأمين أصبح ضرورة بصوره المختلفة، وفي الجانب السياسي برزت المواثيق الدولية والمنظمات العالمية والسفارات، وفي الجانب الاجتماعي، اختلطت الشعوب بسبب التجارة والتعاون، فأصبح العالم نتيجة الإعلام قرية واحدة.

وتغير مثل هذه الأوضاع هو أحد موجبات تغير الفتوى، وعدم الجمود على الفتاوى القديمة، والتي تجعل الناس في ضيق وحرج،أو لا تحقق مقصد الشارع من التشريع،ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

أ- تهنئة النصارى بأعيادهم:

ذهب "ابن القيم" إلى تحريم تهنئة النصارى بأعيادهم[2]، غير أن الشيخ "القرضاوي" أجاز ذلك إذا كانوا مسالمين للمسلمين، وخصوصا من كان بينه وبين المسلم صلة خاصة، كالأقارب والجيران

---

(1) برنامج الشريعة والحياة، المرأة وتولي منصب القضاء، يوم: 2001/07/21م (الموقع: www.qardawi.net).

(2) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار ابن حزم، بيروت1/441.

في المسكن، والزملاء في الدراسة، والرفقاء في العمل، وهو من البر الذي لم ينهنا الله عنه، بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم[1] ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[2]، سيما إذا كانوا يهنئون المسلمين بأعيـادهم، والله يقول:﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾[3].

ب- علاقة المسلمين بغير المسلمين:

تذهب كثير من التنظيمات المتطرفة أنّ علاقة المسلمين بغير المسلمين سواء أكانوا وثنـيين أو ملاحدة أو كتابيين علاقة عداء على اعتبار أنهم كفار، وأن الواجب قتالهم، مستدلين بنصوص شرعية منها قوله تعالى:﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾[4]، ﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْـرِكِينَ كَآفَّـةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾[5] وغيرها من الآيات التي سموها "**آية السيف**".

وقالوا: إن قتال الكفار فرض كفاية كما هو مقرر في كتب الفقه، ولا يتحقق إلا بغزو بـلاد الكفار على الأقل مرة في السنة حتى ولو لم تكن معادية للمسلمين.

وهذا الفقه الضال، تبرز مظاهر شططه في أمرين:

أولا: الجهل التام بالأوضاع والعلاقات الدولية الحديثة القائمة على أساس احترام حدود كل دولة، وتجريم الاعتداء بلا مبرر، وأن كل دولة مطالبة باحترام المواثيق الدولية، باعتبارها عضو في المجتمع الدولي، وأن النزاعات الدولية التجارية والسياسة تحل بالطرق السلمية عبر المحـاكم الدوليـة كمحكمـة العـدل بـ"لاهاي"، ثم إن الحروب إن وقعت فهناك مواثيق دولية يجب أن لا تخترق، وإلا تعرضت تلك الدول إلى عقوبات دولية.

ثانيا: التفسير والفهم الخاطئ للنصوص الشرعية ولأصل العلاقة بين المسلمين والكفار.

7/ تغير حاجات النّاس:

من موجبات تغير الفتوى، تغير حاجات الناس، وذلك لأن حاجات الإنسان ليسـت دائمـا واحدة، والإنسان في رحلته الطويلة من البدائية إلى المدينة تغيرت متطلبات حياته، وهي باستمرار في تجدد مستمر خصوصا في عصرنا، الذي أصبح التعليم فيه ضرورة، وخروج المرأة للعمل أو التسـوق

(1) القرضاوي، فتاوى معاصرة1/694-697..
(2) المائدة، من الآية42.
(3) النساء، من الآية86.
(4) البقرة، من الآية193.
(5) التوبة، من الآية36.

ضرورة، والسيارة ضرورة، والأنترنت، إلى غير ذلك من الحاجات التي تشتد الحاجة إليها أو تـنقص بحسب الشخص وعمله وموطنه.

ومن مقاصد الشرع مقصد الحاجيات: الذي من أهدافه رفع الحرج والمشقة عن الناس ومقصد التحسينيات.

ومن الأمثلة المسوغة لتغير الفتوى، لهذا الموجب ما يلي:

أ- حاجة الجهات الخيرية لمصرف في **سبيل الله:**

الجهات الخيرية الإسلامية في العالم أصبح لها دورا هاما في نشر الإسلام في منـاطق عديـدة كإفريقيا وآسيا والهند وأمريكا اللاتينية، إضافة إلى دورها في تقديم المساعدات والمعونات للفقـراء في سائر أنحاء العالم، مما يبرز سماحة الإسلام، وهذا كله في مقابل الدور الكبير الذي تقوم به المسيحية في العالم في المجالات الإنسانية بغرض التنصير.

وحاجة هذه الجمعيات للأموال كبيرة، مما جعل العاملين في هذه المجالات، تكثر اسـتفتاءاتهم عن جواز دخولهم في مصرف **"و**في **سبيل الله"،** علما أن جمهور العلماء قصروا هذا المصـرف علـى الغزاة في سبيل الله.

وهذه القضية، وإن كانت قد طرحت قديما إلاّ أن الحاجة جعلها من نوازل العصر، وهذا مـا أدى إلى أن كثيرا من العلماء المعاصرين يرجحون القول الثاني[1] الذي يرى أن مصرف في سبيل الله شامل عام لكل طرق الخير.

وقد اعتمد المجمع الفقهي[2] هذا الرأي، وجاء في بعض مسوغاته ما يلي:

«ونظرا إلى أن الإسلام محارب بالغزو الفكري والعقدي من الملاحدة واليهـود والنصـارى وسائر أعداء الدين، وأن لهؤلاء من يدعمهم الدعم المادي والمعنوي، فإنه يتعين علـى المسـلمين أن يقابلوهم بمثل السلاح الذي يغزون به الإسلام، وبما هو أنكى منه».

ب/ الحاجة لإجراء العقود بالوسائل الاتصال الحديثـة:

والمراد بوسائل الاتصال الحديثة الأنترنت، الفاكس، التلفون ... ففي عصرنا الحاضر أصبحت العقود والمعاملات تتطلب السرعة في التنفيذ والعميل قد يكون في قارة ومن يتعامل معه قد يوجد في قارة أخرى، ومجلس العقد لا يمكن أن يكون بالأبدان.

(1) المغني125/4، وقد حكي هذا القول عن أنس بن مالك والحسن البصري، فقه الزكاة للقرضاوي657/1.

(2) قرار المجمع الفقهي، بدورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة في 27 ربيع الآخر1405هـ.

وقد بحث كثير من أهل العلم هذه النازلة وأجازوا التعاقد بالوسائل الحديثة على وجه الإجمـال، كما أجاز المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي[1] وجاء في المادة الثانية والخامسة من هـذا القرار ما يلي:

المادة الثانية: إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا علـى الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقدا بين حاضرين، وتطبق على هذه الحالة الأحكـام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.

المادة الخامسة: ما يتعلق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات.

8/ تغير الإمكانات والقدرات:

حملت الحضارة الحديثة للإنسان جملة من القدرات لم يكن يحلم بها في الماضي، فقد سـهلت له أسباب العيش، وأعطت له إمكانيات مكنته من تخطي الكثير من الصعاب، ومن المعلوم أن الأحكام الفقهية راعت إمكانات وقدرات الناس ومن ذلك:

أ- طروق الرجل أهله ليلاً:

جاء في الحديث الذي رواه جابرﷺ نهي النبي ﷺ: «أن يطرق الرجل أهله ليلاً»[2]، فلا يصح أن يفاجئ الرجل أهله بعودته ليلا، بل يجب عليه أن يؤخر قدومه نهارا حتى لا يفزعهم، ثم إن قدومه في وقت متأخر من الليل مظنه عدم الثقة، وهو نوع من أنواع التفتيش المفاجئ.

غير أن تغير الإمكانات مكن النّاس من سهولة الاتصال بين الناس، وضبط مواعيـد السـفر والعودة، وبالتالي فإن الحكم يتغير تبعا لذلك، فلا مانع من أن يطرق الرجل أهله لـيلاً، لإمكانيـة إخبار أهله بموعد رجوعه.

ب- تغير نظرة العلماء للتداوي:

موقف العلماء قديما من التداوي كان يرى أنّ العلاج ليس أمرًا مطلوبـا، فـذهب جمهـور "الحنابلة" أن تركه أفضل، ونص عليه الإمام "أحمد" وقالوا: لأنه أقرب إلى التوكل أمـا "المالكيـة" فكانت عبارتهم: «لا بأس بالتداوي»[3]، أما "الشافعية" فحكمة عندهم الاستحباب[4]، غير أن تطور

[1] القرار رقم52 في دورته السادسة في شعبان عام 1410هـ. مجموع قرارات وتوصيات المجمع، ص111-112.

[2] البخاري، رقم: 1800، ومسلم رقم: 715.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق563/1-564.

[4] المرجع نفسه، ص564.

الطب اليوم مكن المريض من التداوي من عدة أمراض بصفة حاسمة بفضل التشخيص الدقيق باستعمال الأجهزة المتطورة، وبفضل ما تقدمه المخابر من أدوية متنوعة.

ومن أجل ذلك، فإن حكم التداوي يصبح اليوم الوجوب، لأنّ العلوم الطبية مبنية على ما تقدمه البحوث العلمية من نتائج موثوق با، بخلاف ما كان يحدث في القديم، مما جعل الفقهاء لا يرون وجوب التداوي.

ووجوب التداوي مبناه على ما قررته الشريعة في القواعد الفقهية، «لا ضرر ولا ضرار» وقاعدة: «الضرر يزال بقدر الإمكان» وقاعدة: «الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكثر منه».

9/ تغير المعلومات: والمعلومات على نوعين:

1- معلومات شرعية:

فالمفتي يبني فتواه على ما صح لديه من أقوال وأحاديث، وفي العصر الحاضر نتيجة الثورة العلمية التي أحدثها "الكمبيوتر" أصبح في إمكان المفتي استحضار كل الأقوال، ومعرفة درجة صحة الأحاديث، وهذا ما لم يكن متوفرا لدى الفقهاء في الماضي نتيجة عدم إمكانية ذلك.

ومع ذلك فإنه أثر عن العلماء تغير فتواهم، وأحكامهم الفقهية، متى ثبت لديهم تغير المعلومات الشرعية لديهم، من ذلك أن "أبا يوسف" لما التقى بالإمام "مالك" في المدينة، وحدثه عن الصاع هل هو خمسة أرطال وثلث أو ثمانية أرطال؟ واستعرضوا صيعان المدينة، المتوارثة عن عهد النبوة والصحابة، فلما رآها غير أبو يوسف رأيه، وغير رأيه أيضا في الأقوات ، وقال: لو رأى صاحبي –أي أبو حنيفة- ما رأيت لقال بما قلت.[1]

2- تغير المعلومات الحياتية:

الدراسات والأبحاث العلمية تقدم للمتصدي للنوازل معلومات دقيقة وآنية عن القضية المراد الإفتاء فيها، كما أنا من جانب آخر تمكن من مراجعة الأحكام والفتاوى الشرعية السابقة المبنية على الحقائق العلمية ومن أمثلة تغير الأحكام بتغير المعلومات الحياتية، ما يلي:

أ- مدّة الحمل:

ذهب "الأحناف" قديما إلى أن الحمل يبقى في بطن المرأة سنتين[2]، وذهب المالكية أنه يبقى

---

[1] الدار قطني، السكن2/150-151.

[2] حاشية ابن عابدين، مصدر سابق5/511.

خمس سنوات. (1)

وأحتج الإمام مالك بما رواه الدار قطني والبيهقي في سننه الكبرى عن الوليد بن مسلم قـال: قلت لمالك بن أنس: إني حدثت عن عائشة أنا قالت: «لا تزيد المرأة في حملها عن سنتين قدر ظـل المغزل»، فقال: سبحان الله، من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان، امرأة صدق وزوجها رجل صدق، وحملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة، تحمل في كل بطن أربع سنين». (2)

والرأي الذي ذهب إليه الإمام مالك لا يستقيم لأمرين:

أولا: أن الله عز وجل يقول﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً ﴾(3)، فكيـف يكـون الحمـل والفصال ثلاثين شهرا، ثم تحمل المرأة أربع أو خمس سنوات؟

ثانيا: أن الطب الحديث: يرى أن الحمل لا يتأخر عن الموعد المعتاد إلا فترة وجيزة لا تزيد عن أسبوعين أو ثلاثة غالبا، وأن الولادات التي تحصل بين الأسبوعين 39 و41 تتمتع بأفضل نسبة سلامة للأجنة، فإذا تأخرت عن الأسبوع 42 نقصت وأصبح الجنين في خطر حقيقي. (4)

ثم إنّ أدوات التحليل المخبري، يمكن أن ثبت أن المرأة حامل أم لا في مدة لا تتجاوز دقيقة واحـدة **" Teste de grossesse"**

وهذا النوع من الحمل يسمى "**بالحمل الكاذب**"، ويعتبره علماء النفس مـن بـاب تحقيـق الرغبات(5)، حيث أن المرأة تعتريها كل مظاهر الحمل غير أنا غير حامل.

ب- التدخين:

التدخين من بين أخطر آفات العصر فمنذ اكتشافه في القارة الأمريكية في رحلة "كولمبـوس" سنة 1497م، ونقله إلى أرجاء العالم، والبشرية تتعاطى هذه الآفة بشكل واسع وفي كل الأعمار.

ولم يكن معروفا في البدايات خطر التدخين على الصحة، وهكذا اختلفت فتاوى العلمـاء في حكمه فهناك من أباحه، وهناك من كرهه وهناك من حرمه. (6)

(1) ابن الهمام كمال الدين، فتح القدير، دار الفكر362/8.

(2) رواه الدار قطني في سننه322/3. والبيهقي في الكبرى443/7.

(3) الأحقاف، من الآية15.

(4) مأمون منفعة، القرار المكين، مطبعة دبي، 1985م، ص73.

(5) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة: أحمد عزّت راجح، مكتبة الانجلـو مصـرية، ط3، 1966م، ص236.

(6) عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 2005م564/3 وما بعدها.

غير أن الدراسات الحديثة أثبت خطره الأكيد ومضاره الكثيرة ليس فقط على المـدخن بـل الجنين والمستنشق "**التدخين السلبي**"، ومن بين هذه الأمراض مرض السرطان.

ومن المقرر شرعا أن الشريعة تحرم كل ما فيه مضرة، وقتل للـنفس، فـالله تعـالى يقـول: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾[1]، والضرر يزال في الشريعة الإسلامية والإضـرار محرم، وهذا ما جعل الفتاوى الحديثة تتجه نحو تحريم التدخين، بل إن الدول الغربية شرّعت قـوانين تمنع من تعاطي التدخين في المقاهي والإدارات وأماكن العمل، وهو إجـراء وقـائي وردعـي في آن واحد.

10/ تغير الرأي والفكر:

قد يحدث تغير الحكم نتيجة تغير رأي وفكر المجتهد، وهذا لا يعني أن الحكم الأول اتبع فيـه المجتهد هواه، وإنما مرد ذلك لتطور فكر الشخص وزيادة إطلاعه، واحتكاكه مع غيره من العلمـاء، ووضوح أبعاد القضية لديه، فتتضح له جوانب لم تكن واضحة لديه من قبل فيغير حكمه.

وقد يكون مرد ذلك لتقدم السن، وزيادة النضج والتجربة في الحياة ومعرفة الناس وما يصلح لهم، وإدراك طبيعة العصر، وقد ينجر عن ذلك مراجعة جوهرية في فكر العالم فيتغير منهجه في الإفتاء، ومثل ذلك التغير يتجلى في فتواه التي تتحول في أحيان كثيرة من التشديد إلى التخفيف.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ- تغيير رأي عمر في **المسألة الحمارية:** روي أن عمر بن الخطاب ﷺ كان في أول أمره لا يشـرك بينهم حتى احتج عليه الإخوة الأشقاء فقالوا: يا أمير المؤمنين لنا أب وليس لهم أب ولنا أم كما لهم، فإن كنتم قد حرمتونا بأبينا فورثونا بأمّنا كما ورثتم هؤلاء بأمهم، واحسبوا أن أبانا كان حمارًا أليس قد تراكضنا في رحم واحدة؟ فقال: عمر عندئذ: صدقتم فأشرك بينهم وبين الإخـوة مـن الأم في الثلث.[2]

ب- تغير رأي الشيخ "القرضاوي" في **فتوى شراء البيوت للأقليات المسلمة:** عن طريـق البنـك الربوي، إذا لم يتيسر بنك إسلامي يقول الشيخ "القرضاوي" «كنت أحرم ذلك مطلقا قبـل ذلـك وخالفت فيه الفقيه الكبير الشيخ مصطفى الزرقا الذي كان يرخص في ذلك ثم بعد مدة من الـزمن

---

(1) النساء، من الآية29.

(2) المبسوط، مصدر سابق154/29.

تغير رأيي، وأصبحت أنظر للأمر من جوانب شتى، فانتهيت إلى إجازة ذلك بضوابطه وشروطه، وهو ما أخذ به مجلس الإفتاء الأوربي، ووافق عليه بالأغلبية».(1)

وفي واقع الأمر فإن تغير موقف الشيخ من المسألة أملته ظروف واقع المسلمين بالغرب، وإدراك العلماء بعد مخالطتهم ومعرفة واقعهم أنهم أصبحوا مواطنين في تلك الدول وتواجدهم دائم، فتحركت أذهانهم، وراعوا مقاصد الشرع في الأحكام فلم يجمدوا على آراء بعينها وربما هذا الملمح هو الـذي لاحظه العلامة "مصطفى الزرقا" في رأيه فسبق الجميع حفاظا على مصلحة هذه الأقليـات، وعـدم خسرانها بفتاوى لا تتناسب مع ظروفها.

يقول الشيخ "الغزالي" رحمه الله: «إن شرا مستطيرا يصيب الإسلام من تقوقع بعض أتباعه في آراء فقهية معينة شجرت في ميدان الفروع، ويراد نقلها من مكانها العتيد لتعترض عقائـده، وقيمـه الكبرى، والرجل الذي يخسر السوق كلها لأنه يفضل دكانا على دكان، أو سمسارا على سمسـار لا يسمى تاجرًا».(2)

11/ عموم البلـوى:

- **تعريفه:** معظم التعريفات لهذا المصطلح جاءت عند حديث الأصوليين عن مسألة «خبر الواحد فيما تعم به البَلوى»، مما كان له أثره في النظر في هذا الموضوع.

فالمعنى اللغوي لعموم البلوى: يعني شمول وقوع الحادثة(3)، بينما نظرة الأصوليين لموضـوع عموم البلوى عند ذكرهم له في مسألة «خبر الواحد فيما تعم به البلوى» كانت لبيان الاشـتهار، فيفترض أن ينقل ذلك الحديث تواتراً.

ويمكن أن يقال في **تعريف ما تعم به البلوى:** هو الحادثة التي تقع شاملة مع تعلّق التكليـف بها، بحيث يعسر احتراز المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بـها إلاّ بمشقة زائدة تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثير منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.(4)

---

(1) القرار رقم52 في دورته السادسة في شعبان عام 14100 هـ، مصدر سابق.

(2) محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، ط1، 159.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عمم) 321/15.

(4) مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري، عموم البلوى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000م، ص61.

ومن خلال التعريف يتضح أن صورة عموم البلوى تتعلق في الغالب بشمول الحادثة جميع المكلفين، وتقدير ذلك الشمول للأفراد أو الأحوال يرجع في ضبطه إلى أسباب عموم البلوى ومنها: [1]

- **صعوبة الشيء وعسر التخلص منه** مثل: الاكتفاء برؤية ظاهر الصُّبرة.
- **تكرار وقوه الشيء**: ومن ذلك: أن الصلاة مما يتكرر تركها من الحائض، إذ لا يصح فعلها حال الحيض، ولو كلفت الحائض قضاءها لزم من ذلك المشقة.
- **شيوع الشيء وانتشاره**: أي وقوع الفعل أو الحال عامًا للمكلفين، أو لطائفة كثيرة منهم في عموم أحوالهم أو في حالة واحدة، ومن ذلك: شيوع انتشار استخدام التجار للدفاتر في إثبات حقوقهم فلو لم يعتبر ذلك حجة لشق على التجار مشقة عظيمة.[2]
- **كثرة الشيء وامتداد زمانه**: ومن ذلك: أن الحصر أو الإحصار في الحج قد يكثر يعني يمتد زمنه ولو كلف المرء بالبقاء على إحرامه إلى السنة القادمة، لأداء الحج لشق عليه ذلك، فيجوز التحللّ من الحج.
- **الضرر والضرورة:** ومعناه وقوع الفعل مشتملا على ضرر وضرورة للمكلفين في عموم أحوالهم. ومن ذلك: أن لزوم العقود الجائزة ضرر يقع على المكلفين فلو قيل بلزومها، فيشق ذلك عليهم، إذ سيؤدي إلى عدم تعاطيها، فجاء جواز العقود الجائزة، دفعا لهذا الضرر، ومن تطبيقات عموم البلوى في عصرنا ما يلي:[3]

1- عمل المرأة في مختلف المجالات:

ارتبط عمل المرأة قديما بالبيت حيث تقوم بتربية الأولاد، والقيام بشؤون المنزل، وقد يتعدى عمل المرأة ذلك الإطار في الأرياف، فتشارك زوجها في زرع وحرث الأرض وجمع الكلأ، غير أن المدنية الحديثة جعلت المرأة تقتحم مجالات عمل عديدة منها:

- مزاحمة الرجال في كل أنواع التعليم فنتج عن ذلك احتراف مهنة: الطب، والهندسة والتعليم والإدارة، والتعليم وكل التخصصات، بل إن الكثير من النساء متفوقات، ويسبقن الرجال.

---

(1) مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري، عموم البلوى، المرجع السابق، ص65.

(2) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق2/847.

(3) المغني، مصدر سابق، 1/194.

- أن عمل المرأة في بعض الأحيان دفعت إليه الحاجة والفاقة، لتلبية حاجة أسرتا الفقيرة، أو لأن إخوتا صغار ولا عائل لهم ووالديها عاجزين، أو لأنها أرملة أو مطلقة اضطرتا ظروف الحياة الصعبة للخروج بحثا عن قوتا وقوت أولادها اضطرارا لا رغبة.
- ظروف الحياة اليوم الصعبة دفعت الزوجين للعمل لتوفير موارد مالية تحتاج إليها الحياة المعاصرة والمدنية.

وكل هذه الأعمال جعلت للمرأة حضورا دائما في المجتمع، ودحضت المقولة التقليدية التي كانت ترى: أن ذكر اسم المرأة عيب، ورؤية وجهها حرام وصوتا عورة.

وهذا يتطلب من أهل الإفتاء مراعاة ما عمت به البلوى، فينتقلون من حالة التشديد إلى التخفيف، ويرحبوا بعمل المرأة بضوابطه.

2- حلق اللحية:

مسألة اللحية من القضايا التي تشدد كثير من العلماء في أمرها، وحرموا حلقها عملاً بنص الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر ﵄ بنص الحديث: «خالفوا المشركين، وفروا اللحى واحفوا الشوارب»[1]، ثم إنم اختلفوا في المقدار الواجب في الأخذ منها، وفي واقع الأمر أن هذه المسألة تتنازعها ثلاثة أمور:

أولا: نص الحديث الداعي إلى إعفاء اللحى.

ثانيا: التعليل الوارد في الحديث، وهو مخالفة المشركين، إضافة أنه كان من عادة العرب إعفاء اللحى ولبس العمائم، يشترك في ذلك من هو مسلم أو كافر.

ثالثا: أنه في العصر الحاضر أصبح الجمهور الأعظم من المسلمين يحلقون لحاهم وعمت البلوى بذلك.

وأعدل الآراء هو القول بكراهة حلقها كما ذهب الشيخ "القرضاوي"؛ لأن الأمر لا يدل على الوجوب جزما وإن علل بمخالفة الكفار[2]، ثم إن من الكفار من يعفي لحيته.

12/ تغير المصالح الشرعية:

الأحكام الشرعية تراعي تحقيق مبدأ المصلحة، وهذا الأصل راعاه الرسول ﷺ والصحابة ﵃ في معالجة القضايا التي عرضت عليهم.

(1) البخاري، رقم: 5812، ومسلم، رقم:259.

(2) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، المكتب الإسلامي، ط15، 1994م، ص82.

فالرسول ﷺ ترك قتل المنافقين الذين أعلنوا الكفر كعبد الله بن أبي بن سلول، خوفًا مـن أن يتكلم الناس أن محمدًا يقتل أصحابة، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا في غزاة قال: ... عبـد الله بن أبي ... فعلوها أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منا الأذل، فبلغ النبي ﷺ، فقام عمر، فقال: يا رسول الله، دعني أضرب عنف هذا المنافق، فقال النبي ﷺ: «دعه لا يتحدث النّاس أن محمدًا يقتل أصحابة»[1].

وقد راعى عمر مبدأ المصلحة وتغيرها في فتاواه ومن ذلك:

- لم يدفع للمؤلفة قلوبهم لمصلحة عز الإسلام.
- لم يقطع يد السارق عام المجاعة.
- ترك التغريب في حد الزنى حين لحق أحد المغرّبين بالروم وتنصر.
- جعل حد شرب الخمر ثمانين جلدة.
- أفتى بقتل الجماعة بالواحد، كيلا يتخذ ذريعة إلى الخلاص من القصاص.
- إمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، زجرًا عن كثرة استعماله.

وفي العصر الحاضر فإن من الأموراتي تغيرت المصلحة فيها:

1- التجنس بجنسية دولة كافرة: فقد اعتبرته جمعية العلماء المسلمين الجزائـريين أيـام الاحـتلال الفرنسي ردة[2]، غير أن الواقع تغير، والمصلحة التي راعاها العلماء آنذاك هي الحفاظ على الشخصية الجزائرية المسلمة وعدم تعريضها للذوبان، في مشاريع من بينها مشروع الإدماج.

بينما اليوم فإن المستعمر قد رحل، وهناك جالية مسلمة تعيش في الغرب، والتجـنس رابطـة قانونية لا عقائدية، يحقق للمسلمين مصالح كبيرة.

2- زكاة الفطر: جاء في الحديث أن الحكمة من فرض زكاة الفطر: «أغنوهم في هذا اليوم»[3] عن الحاجة وذل السؤال، والاغناء يتحقق بالقيمة، كما يتحقق بالطعام، وربما كانت القيمة أفضل، فكثرة الطعام عنده قد تضطره لبيعه، لشراء مستلزمات أخرى كاللباس والدواء ودفع الإيجار وغير ذلـك، يقول "القرضاوي": «ويتضح لنا أن المدار في الأفضلية على مدى انتفاع الفقير بما يدفع له، فإن كان انتفاعه بالطعام أكثر كان دفعه أفضل، كما في حالة المجاعة والشدة، وإن كان انتفاعه بالنقود أكثـر،

---

(1) رواه البخاري، رقم:4527. ومسلم، رقم: 4681.

(2) ابن باديس، جريدة البصائر، 14 يناير 1939م، ص:3، ص2.

(3) قال في نيل الأوطار، أخرجه البيهقي والدار قطني عن ابن عمر. نصب الراية للزيلعي432/2.

كان دفعها أفضل».[1]

13/ التغـير في المصطلحات:

قد يدل اللفظ على معنى عند قوم، وعلى غيره عند غيرهم، في مكان آخر أو زمـان آخـر، والعبرة ليست بالزمان ولا بالمكان، وإنما بمعنى اللفظ، وهذا يؤثر في معنى القول، وبالتـالي يـؤثر في الحكم الشرعي المتعلق بهذا القول، إذ هو متعلق بمعناه.

ويظهر الأمر في الأيمان، والنذور، والإقرار، والنكاح، والطلاق، والأقوال، والأفعال، فلا بـد من إدراك حقيقة المصطلح والمعاني المرادة من ورائه قبل الإفتاء فقد يحمل المصطلح الجديد معنى قديم، والذي تغير هو المصطلح فقط.

ومن أمثلة ذلك:

1- حلول مصطلح "**نائب شرعي**" محل مصطلح "**ولي**" في كثير من عقود الـزواج العربيـة، واستبدال مصطلح "**النكاح**" بمصطلح "**الزواج**".
2- حلول مصطلح "**قاصرة**" محل "**بكر**".
3- حلول مصطلح "**طلاق بالتراضي**" محل مصطلح "**الخلع**".
4- حلول مصطلح "**عمولة**" بدل من مصطلح "**رشوة**".

---

[1] يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مكتبة رحاب، ط10، 1989م، ج2، ص956.

الــفــصـل الــثــانـــي

تطبيقات فقهية حول النوازل المعاصرة

بينا في الفصول الثلاثة السابقة ما يتعلق بالنوازل من أحكام وضوابط ويأتي هذا الفصل ليفصح عن نماذج من النوازل المعاصرة، وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: كشف عام لأهم النوازل المعاصرة.

المبحث الثاني: التجنس بجنسية غير إسلامية.

المبحث الثالث: الهندســة الوراثيــة.

المبحث الأول:

كشّاف عام لأهم النّوازل المعاصرة

نوازل العصر كثيرة، منها ما هو قديم تم طرحه من جديد، وأكثرها جديد يحمل طابع العصر المتميز بالتعقيد والتشابك، وجمع هذه النّوازل المتفرقة ودراستها يكسب الشريعة تجديدًا ومعاصرة.

ولما كانت المسائل المستجدة كثيرة، فإن المقام لا يتسع لتتبعها دراسة واستخراجا، وعليه فإنني آثرت أن أقتصر على ذكر أهمها متبعًا منهجًا في عرضها يتمثل فيما يلي:

أولاً: الاقتصار على عرض النّوازل الجديدة، دون تكرار للقضايا القديمة التي لها أحكام مقررة في كتب الفتاوى إلا ما دعت الحاجة إلى إعادة النّظر في تأصيلها وحكمها.

ثانيا: التعريف بالنّازلة ببيان معناها، وعرض صورتا بصفة مختصرة.

ثالثا: ذكر حكم النّازلة دون دليل، إلا في بعض النوازل، إذ الغرض من عقد هذا الفصل هو الكشف عن أهم النّوازل المعاصرة وأحكامها.

رابعا: توثيق حكم النّازلة من خلال قرارات المجامع الفقهية، وبعض الدراسات الهامة التي تتناول موضوع النازلة، وفتاوى العلماء.

خامسا: التعليق على بعض النوازل بذكر الخلافات الموجودة حول حكم النّازلة أو بإدراج بعض الملاحظات التي يرى الباحث أنا مهمة.

سادسا: في عرض هذه النّوازل تم اعتماد طريقة التصنيف الفقهي المتداولة حتى يسهل على الدارس الوقوف عليها بيسر وسهولة.

المطلب الأول: نوازل العبادات

- **الطهارة:**

- **النّازلة: التطهير بزوال أوصاف النّجاسة.**

الحكم: يطهر الماء المتنجس إذا تحقق زوال النجاسة منه بأي وسيلة من الوسائل المباحة من التطهير والترشيح، وغيرها مما يخلص المياه من النّجاسات، وينقيها فتعود إلى خلقتها، ويذهب عنها طعم النّجاسة، ولونا وريحها ويجوز استعمالها في إزالة الأحداث والأنجاس، وسائر الاستعمالات من الشرب ونحوه.

التوثيق: قرار هيئة كبار العلماء، المجمع الفقهي الإسلامي، مكـة المكرمـة، القـرار الخـامس 1398/64 مجلة البحوث، عدد 17، رجب 1409هـ، ص40.

- **الصـلاة:**

1) النّازلـة: صلاة الجمعة قبل الزوال، أو بعد دخول وقت العصر بالنسـبة للأقليـات المسـلمة. لاستيعاب الخطبة والصلاة في وقت الظهر في بعض البلاد في فترة الشتاء خاصة أو لعدم وجود فرصـة لأداء الجمعة بسبب الدراسة أو العمل إلاّ في وقت مبكر على الوقت أو متأخر عنه.

الحكم: إذا استطاع المسلمون أن يصلوا الجمعة في الوقت المتفق عليه، وهـو بعـد الـزوال إلى العصر، فهو الأولى والأحوط. أما إذا تعارض ذلك مع ظروف المسلمين في بعض البلدان، أو في بعـض الأوقات، أو في بعض الأحوال، فلا حرج في الأخذ بالمذهب الحنبلي في التبكير بالصلاة قبل الزوال، ولو في وقت صلاة العيد عند الضرورة، وكذلك في الأخذ بالمذهب المالكي بجواز تأخير الصلاة إلى ما بعـد العصر، تقديرا للحاجة وتحقيقا لهذه المصلحة الدينية.

التوثيق: فتوى للشيخ "د.يوسف القرضاوي"، فقه الأقليات المسلمة، مرجع سابق، ص75-76.

2) النّازلـة: حكم إقامة الكنائس في **بلاد المسلمين.**

الحكم: جواز إقامة كنيسة للمواطنين والمقيمين المسيحيين وغيرهم في الدول الإسلامية إذا كانت لهم حاجة حقيقية إليها، وأذن لهم ولي الأمر الشرعي بذلك، بناءً على فقه السياسة الشرعية.

التوثيق: موقع القرضاوي (www.qaradawi.net)

(www.raissouni.org)

3) النازلـة: الصلاة أثناء العمـل.

الحكم: يجب على المسلم الملتزم بالصلاة، أن يعين إدارة الشركة أو المؤسسة على القيام بتيسـير الصلاة في مكان العمل، ذلك بتقليل المدّة التي تستغرقها الصلاة ما أمكن ذلك، وهنا أنصـح المسـلم الموظف أن يذهب إلى العمل متوضئا ليصلي بوضوئه، فإن كان يصعب عليه ذلك، فعليه أن يلبس جوربه على وضوء فإذا انتقض الوضوء أثناء العمل، أمكنه أن يمسح على الجوربين. أما التطويل والتمطـيط في الوضوء، وفي إقامة الصلاة، وفي ختام الصلاة، وفي إقامة السنن فهو ليس مطلوبا في ساحة العمل. الذي تحسب فيه كل دقيقة، ولاسيما في دائرة الأعمال غير الحكومية وشبه الحكومية.

التوثيق: موقع أحمد الريسوني (www.raissouni.org)

• **الزكــاة:**

1) النّازلــة: الاستفادة بأموال الزكاة لبناء المدارس والمستشفيات في البلاد الأوربية.

الحكم: لَما كانت الدعوة إلى الله تعالى وما يعين عليها داخلة تحت مصرف «وفي سبيل الله» فـإنّ المدارس والمستشفيات ونحوها إذا كانت في بلاد الكفر، فإنا تعتبر اليوم من لوازم الدعوة وأدوات الجهاد، بل هي لازمة للمحافظة على عقائد المسلمين في مواجهة التخريب الفكري الذي يقوم به التنصير.

التوثيق: المجمع الفقهي الإسلامي، بمكة المكرمة، القرار الخامس، بتاريخ: رجب1406هـ)

2) النّازلــة: توظيف أموال الزكاة في إقامة مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق.

الحكم: يجوز من حيث المبدأ توظيف أموال الزكاة في مشاريع استثمارية تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، وأن تكون تابعة للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها على أن تكـون بعد تلبية الحاجة الماسة الفورية للمستحقين وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر.

التوثيق: مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمـان عاصـمة المملكـة الأردنية الهاشمية، من 8-13 صفر1407هـ /11-16أكتوبر1986م.

التعليق: الأصل أن الزكاة تخرج وتسلم إلى مستحقها دون تأخير لرفع غائلة الفقر، فالأصل هو عدم استثمارها، ولكن يجوز استثمارها إذا تحققت ضوابط أقرتا المجامع الفقهية، وهي:

1- أن لا تتوافر وجوه صرف عاجلة تقتضي التوزيع الفوري لأموال الزكاة.

2- أن يتم استثمار أموال الزكاة بالطرق المشروعة.

3- تتخذ الإجراءات الكفيلة ببقاء الأصول المستثمرة على أصل حكم الزكاة، وكذلك ريـع تلـك الأصول.

4- المبادرة إلى تنضيض «تسييل» الأصول المستثمرة إذا اقتضت حاجة مستحقي الزكـاة صـرفها عليهم.

5- بذل الجهد للتحقق من كون الاستثمارات التي ستوضع فيها أموال الزكاة مجدية، ومأمونة وقابلة للتنضيض عند الحاجة.

6- أن يتخذ قرار استثمار أموال الزكاة ممن عهد إليهم ولي الأمر بجمع الزكاة وتوزيعها لمراعاة مبدأ النيابة الشرعية، وأن يسند أمر الاستثمار إلى ذوي الكفاية، والخبرة، والأمانة، وتعتـبر الجهـات الخيرية المرخصة مأذونة بجمع الزكاة من ولي الأمر.

- وهناك اتجاه يرى عدم جواز توظيف أموال الزكاة، بل تصرف فورًا. **راجع:** مجلـة المـجمـع الفقهي، العدد الثالث، ج1، ص.418

3) النّازلـة: زكاة الحسابات المقيدة وشركات التأمين والتأمينات النقدية ومكافآت نهاية الخدمة.

الحكم:

أ/ تجب **الزكاة** في **أرصدة الحسابات الاستثمارية، وفي أرباحها**، على أصحاب هذه الحسابات، إذا تحققت فيها شروط الزكاة سواء أكانت طويلة الأجل أم قصيرة الأجل، ولو لم يقع السـحب مـن أرصدتها بتقييد من جهة الاستثمار، أو بتقييد من صاحب الحساب.

ب/ زكاة الحسابات المحتجزة لتوثيق التعامل:

- مبالغ هامش الجدية «وهو المبلغ المقدم تأكيدا للوعد الملزم لتغطية ضرر النكول عنـه» إذا لم يودع في حساب استثماري، والتأمينات الابتدائية للدخول في المناقصـات، تحسـم مـن الموجودات الزكوية بالنسبة للجهة المودعة لديها، ويزكيها مالكها مع موجوداته، وإذا مرت عليها سنوات فإنها تزكى لسنة واحدة إذا أعيدت لأصحابها.
- مبالغ التأمينات التنفيذية للمناقصات، والتأمينات النقدية التي تؤخذ من الأفراد والمؤسسـات مقابل الحصول على خدمات معينة، مثل الهاتف والكهرباء يزكيها من يقدمها لسنة واحـدة إذا قبضها.
- مبلغ العربون لا يحسمه البائع من موجوداته الزكوية، بل يجب تزكيته عليه، لأنّه يملكه سواء فسخ المشتري العقد أو أمضاه.

ج/ زكاة شركات التأمين الإسلامية:

- المخصصات الفنية والأرصدة الدائنة لمعيدي التأمين والمطالبات المستحقة السداد، والمطالبات تحت التسوية لا تزكيها الشركة، بل تحسم من موجوداتها الزكوية، لأنّها ديون عليها.
- الاحتياطات ومخصصات الأخطار السارية، والمخصص الإضافي، واحتياطي التـأمين علـى الحياة، والمبالغ المحتجزة عن إعادة التأمين لا تحسم من الموجودات الزكويـة، بـل تزكيهـا الشركة، لأنها لم تخرج من ملكها.

د/ زكاة مستحقات نهاية الخدمة بالنسبة للموظف والعامل:

لا تجب زكاتها على الموظف أو العامل طوال مدة الخدمة، لعدم تحقق الملك التام، وإذا صدر قرار بتحديدها وتسليمها للموظف أو العامل دفعة واحدة أو على فترات دورية أصبح ملكه لها تاما فيضمها

إلى موجوداته الزكوية، والأمر نفسه بالنسبة لمكافأة التقاعد.

التوثيق: قرار رقم: 143 (16/3) الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورته السادسة عشرة، بدبي9-14 أبريل2005م.

4) النّازلة: تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظم جمعها وصرفها بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية.

الحكم: مما جاء فيه:

1- ليس على المزكي تعميم الأصناف الثمانية عند توزيع أموال الزكاة.

2- الأصل أن تُصرف الزكاة فور استحقاقها أو تحصيلها، ويجوز تأخير الصرف تحقيقا للمصلحة أو انتظارا لقريب فقير، أو لدفعها دوريا لمواجهة الحاجات المعيشية المتكررة للفقراء ذوي العجز.

3- يُصرف للفقير –إذا كان عادته الاحتراف- ما يشتري به أدوات حرفته، وإن كان فقيرا يحسن التجارة أعطي ما يتجر به، وإن كان فقيرا يحسن الزراعة أعطي مزرعة تكفيه غلتها على الدوام. واستئناسا بذلك يمكن توظيف أموال الزكاة في مشروعات صغيرة كوحدات النسيج والخياطة المنزلية والورش المهنية الصغيرة، وتكون مملوكة للفقراء والمساكين.

4- ضرورة أن تتمتع مؤسسة الزكاة باستقلال مالي وإداري عن بقية أجهزة الدولة الأخرى، مع خضوعها للإشراف والرقابة ضمانا للشفافية ولتنفيذ ضوابط الإرشاد الإداري.

5- المؤسسات المخولة نظاما بجمع الزكاة وتوزيعها يدها يد أمانة لا تضمن هلاك المال الذي في يدها إلاّ في حالتي التعدي أو التقصير، وتبرأ ذمة المزكي بتسليم الزكاة إلى تلك المؤسسات.

6- يجوز تقديم الدعم من أموال الزكاة للمنكوبين من غير المسلمين في مناطق الكوارث والزلازل والفيضانات والمجاعات تأليفا لقلوبهم.

التوثيق: قرار رقم 165 (18/3) مجلس مجمع الفقه الإسلامي، دورة ماليزيا 9-14 يوليو2007.

- **الصيام:**

1) النّازلة: المفطرات.

الحكم: من الأدوية التي تعتبر من المفطرات، ويجوز تناولها:

1- قطرة العين والأذن.

2- الأقراص العلاجية التي توضع تحت اللّسان لعلاج الذبحة الصدرية وغيرها.
3- بخاخ العلاج الموضعي للفم إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.
4- غازات التخدير ما لم يعط المريض سوائل محاليل مغذية.
5- ما يدخل الجسم امتصاصا من الجلد كالدهونات والمراهم واللصقات العلاجيـة الجلديـة المحملة بالمواد الدوائية أو الكيميائية.
6- إدخال قسطرة في الشرايين لتصوير أو علاج أوعية القلب أو غيره من الأعضاء.
7- ما يدخل المهبل من تحاميل أو غسول، أو منظار مهبلي، أو أصبع للفحص الطبي.

التوثيق: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة، قرار رقـم(93)، ص213-225، طبعة دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية، 1418هـ.

2) النّازلـة: إثبات بداية الشهر ونهايتـه.

الحكم: إذا أعلنت دولة ثبوت الرؤية بشهادة، وكان الحساب ينفي إمكان الرؤية، لاستـحالته فلكيا، فإن ذلك الإعلان مردود، وتلك الشهادة لا تعتمد، ومتى ثبتت الرؤية المتفقة مع الحساب في أي بلد وجب الأخذ بها في كل البلدان التي يجمع بينهما ليل واحد.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بالسودان، قرار رقم: 1/(12-21) شعبان1420هـ.

• الحـــج:

1) النازلـة: حكم الإحرام من جدة للواردين إليها من غيرها.

الحكم: ليس للحجاج والعمار والوافدين من طرق الجو والبحر ولا غيرهم أن يؤخروا الإحـرام إلى وصولهم إلى جدة، لأن جدة ليست من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ، وهكذا من لم يحمل معـه ملابس الإحرام، فليس له أن يؤخر إحرامه إلى جدة.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي القرار، رقم: 02 الدورة الخامسة: 2004/11/28م.

التعليق: وقد خالف الشيخ مصطفى الزرقاء، والشيخ أبو بكر محمود جومي، والطنطاوي. ينظر: الزرقا، (فتاوى الزرقا)، ص188. الطنطاوي (فتاوى الطنطاوي).

2) النازلـة: حكم السعي فوق سقف المسعى.

الحكم: جواز السعي فوق سقف المسعى عند الحاجة، بشرط استيعاب ما بين الصفا والمروة، ولا يخرج عن مسافة المسعى عرضًا.

التوثيق: أبحاث هيئة كبار العلماء المجلد الأول، ص40-42، قرار رقم: (21) بتاريخ:1393هـ.

3) النازلــة: الرمي قبــل الــزوال.

الحكم: إجازة الرمي من الصباح إلى ما شاء الله تعالى من الليل.

الحجج:

1- عدد الحجاج كبير، والمكان محدود، فليس أمامنا إلا توسيع الزمان.

2- أن من كبار الأئمة من قال: بجواز الرمي قبل الزوال في الأيام كلها، وهم عطاء: فقيه مكة، وفقيه المناسك وأحد فقهاء التابعين .. وطاووس، فقيه اليمن، وأحــد فقهــاء التابعين، وعطاء وهو من تلاميذ حْبر الأمة عبد الله بن عباس-رضي الله عنه-، وكذلك هــو رأي أبي جعفر الباقر، من أئمة البيت.

3- أن الرسولﷺ ما سئل في حجة الوداع عن أمر في الحج، إلاّ قال للسائل: « افعــل، ولا حرج».

4- أن النبيﷺ كان يرمي الجمرة الأولى، ويقف طويلا يدعوا الله سبحانه، وكــذلك في الجمرة الثانية فهل يتمكن أحد في هذه الأمواج المتلاطمة من الزحام أن يقف ويدعو؟

5- المشقة التي يعانيها النّاس عند الجمار، لا يجوز نسبة القول بها إلى الشرع، ولا دليــل على هذا التحديد لا من الكتاب ولا من السّنة ولا قياس ولا إجماع.

التوثيق:

- فتوى للشيخ د.يوسف القرضاوي، موقع القرضاوي، تاريخ النشر: 25 أفريل2008م.
- كتاب (مئة سؤال في الحج والعمرة) طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 2002م.
- رسالة (يسر الإسلام) العلامة الشيخ عبد الله بن زيد المحمود، رئيس المحاكم الشرعية في قطر.

التعليق: غير أن هيئة كبار العلماء في قرارها رقم: (3) وتاريخ: 1390/08/13هــ، رأت عــدم جواز رمي الجمار أيام التشريق قبل الزوال، لفعله ﷺ وقوله: «خذوا عني مناسككم» والرسولﷺ هــو أعلم النّاس وأنصح الناس وأرحمهم، فلو كان ذلك جائزًا قبل الزوال لنبيه ﷺ.

والذي يظهر أن فتوى الشيخ القرضاوي فيها تيسير على الحجاج، وتتماشى مع مبدأ موجبــات تغير الفتوى.

4) النّازلــة: توسعة المسعى بين الصفا والمروة بالمسجد الحرام تيسيرا على المعتمرين والحجاج.

الحكم: يرى الشيخ القرضاوي: أنه لا يوجد مانع شرعي بل يوجد ما يؤيــدها، مشــيرا إلى أن الشرع قام على التيسير لا التعسير.

والشرع حدد بداية السعي من الصفا، وحدد نهايته بالمروة ولم يأت بتحديد ولا تقييد لعـرض المسعى، وعرض المسعى متروك لحاجة المسلمين، حسب عدد المعتمرين والحجاج، مضـيفا أن توسـعة المسعى رأسيًا تمت عدّة مرات بزيادة طوابق علوية؛ والآن لا مانع من توسعته عرضيا.

التوثيق: فتوى للشيخ القرضاوي، موقع القرضاوي، 2008/04/03م.

وممن ذهب إلى هذا الرأي، شيخ الأزهر سيد الطنطاوي، ومفتي الديار المصرية علي جمعة، ومفتي القدس، والبوسنة والهرسك، ومفتي ألبانيا، ومفتي لبنان، ورئيس جامعة الأزهر...

التعليق:

1- رفض معظم أعضاء هيئة كبار العلماء بالسعودية التوسعة.
2- ومن أبرز المعارضين الشيخ صالح الفوزان، ويبرر ذلك بقوله: «الحدود الشرعية الموجودة الآن (المسعى القديم)، الذي تعاقبت عليه أجيال وأجيال، هذا هو المسعى، فلا يزاد فيـه، ولا ينقص، لأنه مشعر».
3- والذي يظهر أن رفض التوسعة لا تؤيده الأدلة، ثم إنّ أصحابه لا يقدمون بدائل شـرعية لمشكلة الاكتظاظ.

المطلـب الثـاني: نـوازل المعامـلات

- **البيـوع:**

1) النّازلـة: تأخر المشتري في دفع الأقساط عن موعدها.

الحكم: إذا تأخر المشتري في دفع الأقساط عن موعدها فلا يجوز إلزامه أي زيادة علـى الـدين بشرط سابق أو بدون شرط؛ لأنّ ذلك ربا محرم، ويجوز للبائع أن يشترط حلول الأقساط قبل مواعيدها، عند تأخر المدين عن أداء بعضها.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بجدة (قرار رقم: 51(6/2) بتاريخ: 1410هـ.

2) النازلـة: حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة.

الحكم:

1- التعاقد عن طريق البرق والفاكس والحاسب الآلي ينعقد عند وصول الإيجاب وقبوله، وأما التعاقد عن طريق الهاتف واللاسلكي فيشترط له تطابق الإيجاب والقبول والموالاة بينهما، وهذه القواعد لا تشمل النكاح والصرف ولا السلم.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بجدة قرار رقم: 52 (6/3) بتاريخ: 1410هـ.

2- يصح الإيجاب والقبول في البيع عن طريق الهاتف والفيديو والأنترنت.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بالهند (قرار بتاريخ 2001/4م)

التعليق: القول الظاهر في مسألة إجراء عقد الزواج عبر آلات الاتصال الحديثة، الجواز إذا أمن التلاعب وتحقق من شخص الزوج والولي وسمع الشاهدات الإيجاب والقبول، ومن أراد السلامة فيمكنه إجراء النكاح عن طريق التوكيل.

3) النازلـة: التسعير.

الحكم: القاعدة هي حرية العلاقة والتصرف، والتسعير أنما هو استثناء طارئ لا يجوز أن يستمر، وعلى الدولة أن تخفف قبضتها، حتى لا تنشئ جوّ الصراع والأحقاد.

وفي حالة التسعير يعاقب المخالف تعزيرًا، وهي عقوبة غير منصوص عليها.

يجب التسعير في حالات محددة وليس في كل الأحوال وهذه الحالات هي: حالة حاجة النـاس الماسة لمواد معينة، وحالة الاحتكار، وحالة حصر سلعة في يد قوم معينين، وحالة تواطـؤ البـائعين أو المشتري مع الآخرين.

التوثيق:

- فتوى رئاسة البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

علق عليها ونقلها، د.عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، ج2، ص43-46.

- قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي، بتاريخ: 1988م.

- **القـرض:**

1) النازلـة: صور القبض وبخاصة المستجدة منها.

الحكم: قبض الأموال كما يكون حسيًا في حالة الأخذ باليد أو الكيل أو الوزن في الطعـام أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتبارا وحكما بالتخلية مع التمكين من التصـرف ولـو لم يوجد القبض حسًا، وتختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها، واختلاف الأعراف، فيما يكون قبضًـا لها.

التوثيق: قرار رقم 53 (6/4) مجمع الفقه الإسلامي، مجلة المجمع، عدد، ج1، ص453.

2) النازلـة: أخذ أجر مقابل خدمة القرض.

الحكم: يجوز أخذ أجور عن خدمات القروض على أن يكون ذلك في حدود النّفقات، وكـل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة؛ لأنها من الربا المحرم شرعًا.

التوثيق: مجلة المجمع، ع2، ج2، ص527، العدد الثالث، ج1، ص77.

3) النازلة: تعويض فرق التضخم في الالتزامات المالية المؤجلة.

الحكم: العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة؛ لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة، أيا كان مصدرها بمستوى الأسعار.

التوثيق: قرار المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الخامسة، بتاريخ: 1988م.

التعليق: غير أنّه إذا تفاحش النقص وبلغ سقوط الانتفاع بالعملة أو كاد، فإن الأمور ترد عندئذ إلى القيمة، لأن الدائن قد أعطى شيئا منتفعا به ليسترد بدله شيئا منتفعا به كذلك فإذا تفاحش النقص، وصار قبض المثل قبضا لما لا ينتفع به رد إلى القيمة حتى لا يظلم بإعطائه ما لا ينتفع به.

ومقدار التفاحش، مرد تقديره إلى العرف.

ومن الذين ذهبوا إلى ذلك الرهوني في حاشيته ج5/.121

4) النازلة: الشرط الجزائي.

الحكم: يجوز أن يشترط الشرط الجزائي في جميع العقود المالية ماعدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها دينًا، فإن هذا من الربا الصريح.

وبناءً على هذا، يجوز هذا الشرط مثلا في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، وعقد التوريد بالنسبة للمورد، وعقد الاستصناع بالنسبة للصانع إذا لم ينفذ ما التزم به أو تأخر في تنفيذه.

ولا يجوز -مثلا- في البيع بالتقسيط بسبب تأخر المدين عن سداد الأقساط المتبقية سواء، كان بسبب الإعسار، أو المماطلة، ولا يجوز في عقد الاستصناع بالنسبة للمستصنع إذا تأخر في أداء ما عليه.

التوثيق: مجلة المجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 109(11/3)، العدد الثاني عشر، ج2، ص91.

- **السلم:**

- **النازلة: السلم وتطبيقاته المعاصرة.**

الحكم:

1- يجري السلم في كل ما يجوز بيعه وتضبط صفاته ويثبت دينا في الذمة، ويجب أن يحدد لعقد السلم أجل معلوم، ولا يجوز الشرط الجزائي على تأخير التسليم، ويجوز بعد حلول الأجل مبادلة المسلم فيه بشيء آخر غير النقد بجنسه أو بغير جنسه متى كان البدل صالحا، والأصل تعجيل قبض رأس مال السلم ولا يجوز تأخيره عن مدة السلم، ولا يجوز جعل الدين رأس مال للسلم.

2- يصلح عقد السلم لتمويل عمليات زراعية مختلفة، وفي تمويل النشاط الزراعي والصناعي، وفي تمويل الحرفيين وصغار المنتجين.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، جدة (قرار رقم: 85(9/2) بتاريخ ذو القعدة 1415هـ .

- **الاستصناع:**

- النازلـة: عقد الاستصناع.

الحكم: يشترط في عقد الاستصناع بيان جنس المستصنع وأوصافه المطلوبة وأن يحدد فيه الأجل، ويجوز فيه تأجيل الثمن كله أو تقسيطه، ويجوز أن يتضمن شرطًا جزائيًا ما لم تكن هناك ظروف قاهرة.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بجدو (قرار رقم: 65(7/3) بتاريخ ذو القعدة 1412هـ .

- **المرابحـة:**

- النازلـة: المرابحة للآمر بالشراء.

الحكم: إن بيع المرابحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصـول القبض المطلوب شرعا هو بيع جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعه الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم وتوافرت فيه شروط البيع وانتفت موانعه.

التوثيق: قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة بتاريخ: 1988م.

- **الإجـارة:**

النازلـة: الإيجار المنتهي بالتمليك.

الحكم: الإيجار المنتهي بالتمليك عقد غير جائز شرعا، لأنه جامع بين عقدين على عيب واحـد غير مستقر على أحدهما، وهما مختلفان في الحكم متنافيان فيه، إذ البيع يوجب انتقال العين بمنافعهـا إلى المشتري، والإجارة توجب انتقال منافع العين فقط إلى المستأجر.

التوثيق: هيئة كبار العلماء بالسعودية (قرار رقم: 198 بتاريخ: 1420/11/06هـ)

- **العقود المشاكلة للبيع:**

1) النازلـة: عقود التوريد والمناقصات.

الحكم:

1- إذا كان محل عقد التوزيع سلعة تتطلب صناعة، فهذا عقد استصناع تنطبق عليه أحكامـه، وإذا كانت السلعة لا تتطلب صناعة بل هي موصوفة في الذمة، فهذا عقد يأخذ حكم السلم إذا عجل المستورد الثمن بكامله، عند العقد، وإلاّ كان من بيع الكالئ بالكالئ وهو لا يجوز.

2- المناقصة جائزة شرعا، وهي كالمزايدة، فتطبق عليها أحكامها.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي قرار 107(12/1).

2) النازلة: عقد المقاولة والتعمير.

الحكم: إذا قدم المقاول العمل فقط، فيجب أن يكون الأجر معلوما، ويجوز تأجيل الثمن كله أو تقسيطه، ويجوز أن يتضمن عقد المقاولة شرطا جزائيا ما لم يكن هناك ظروف قاهرة ويضمن المقاول إذا تعدى أو فرط أو خالف شروط العقد. وإذا شرط رب العمل على المقاول أو يقوم بالعمل بنفسه فلا يجوز له أن يتفق مع مقاول آخر من الباطن.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بجد (قرار رقم: 129/(14/3) بتاريخ ذو العقدة 1423هـ.

3) النازلة: الشركات الحديثة وأحكامها الشرعية.

الحكم: الأصل في الشركات الجواز إذا خلت من المحرمات، كما يتعين أن تخلو من الغرر والجهالة المفضية للنزاع، ويحرم على الشركة أن تصدر أسهما تمنح امتيازا أو سندات قرض، ويجب أن يتحمل كل شريك حصته عند وقوع خسارة لرأس المال.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بجدة (قرار رقم: 130(14/4) بتاريخ ذو القعدة 1423هـ.

4) النازلة: عقد الصيانة.

الحكم: عقد الصيانة هو عقد مستحدث مستقل تنطبق عليه الأحكام العامة للعقود، ويختلف تكييفه وحكمه باختلاف صوره.

ويشترط في جميع الصور أن تعين الصيانة تعيينا نافيا للجهالة المؤدية للنزاع، وكذلك تبيين المواد إذا كانت على الصائن، كما يشترط تحديد الأجرة في جميع الحالات.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم94(11/6) بتاريخ 1419هـ.

- **الحقوق المعنوية والخلوات:**

1) النازلة: حقوق الابتكار.

الحكم: أولا: الاسم التجاري والعنوان التجاري والعلامة التجارية وحق التأليف والاختراع أو الابتكار هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لشمول الناس بها، وهذه الحقوق يعتد بها شرعا فلا يجوز الاعتداء عليها.

ثانيا: يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية، ونقل أي منها بعوض مالي إذا انتفى الغرر والتدليس والغش باعتبار أن ذلك أصبح حقا ماليًا.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، 1409هـ.

2) النازلة: بدل الخلو.

الحكم: بدل الخلو جائز شرعا إذا كان مقابل أن يتنازل المستأجر عن حقه في المنفعة بقية مدة العقد سواء للمالك أو لمستأجر جديد بشرط مراعاة مقتضى العقد بين المالك والمستأجر الأول.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي قرار رقم 31/(4/6) 1408هـ.

- **المعاملات البنكية:**

1) النازلة: التعامل بالأسهم.

الحكم: لا يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتا ربا وكان المشتري عالما بذلك، وإذا اشترى وهو لا يعلم ثم علم فالواجب عليه الخروج منها لعموم الأدلة على تحريم الربا.

التوثيق: المجمع الفقهي الإسلامي، القرار رقم: 4 بتاريخ 1415هـ.

2) النازلة: السندات.

الحكم: السندات التي تمثل التزاما بدفع مبلغها مع فائدة منسوبة إليه أو نفع مشروط محرمة شرعا، من حيث الإصرار أو الشراء أو التداول، لأنا قروض ربوية.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 60(6/11) بتاريخ: 1410هـ.

3) النازلة: بيع الدين وسندات القرض وبدائلها الشرعية.

الحكم: لا يجوز بيع الدين المؤجل من غير المدين بنقد معجل من جنسه أو من غير جنسه لإفضائه إلى الربا، كما لا يجوز بيعه بنقد مؤجل من جنسه أو من غير جنسه لأنه من باب بيع الكالئ بالكالئ المنهي عنه شرعًا.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 92(11/4) بتاريخ: 1419هـ.

4) النازلة: بطاقة الإئتمان.

الحكم: البطاقة التي تبيعها البنوك، ويمكن بموجبها الاقتراض لمدة معينة دون فائدة أو زيادة، فإذا تأخر صاحبها عن التسديد خلال هذه المدة المعينة فإن البنك يأخذ نسبة مقابل التأخير، فهذه البطاقة ربوية لا يجوز إصدارها ولا العمل با لاشتمالها على قرض جر نفعا.

التوثيق: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (القرار رقم: 17289 بتاريخ: 1415هـ.

5) النازلة: بطاقات الأئتمان غير المغطاة.

الحكم: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراض من مصدرها، ولا حرج فيه شرعا إذا لم

يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ العرض أو مدته مقابـل هذه الخدمة، وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة لأنا من الربا المحرم شرعا، ولا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة.

التوثيق: قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: 108(12/2) بتاريخ: 1421هـ.

6) النازلـة: بطاقات الإئتمان المغطـاة.

الحكم: يجوز إصدار بطاقة الأئتمان المغطاة والتعامل با إذا لم تتضمن شروطها دفع الفائدة عنـد التأخر في السداد، ويجوز شراء الذهب أو الفضة أو العملات با، ولا مانع شرعا مـن مـنح حاملـها امتيازات غير محرمة، كالتخفيض في الأسعار.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 139(15/5) بتاريخ: 1425هـ.

7) النازلـة: بطاقات المسابقة ونحوها.

الحكم:

1- المسابقة بلا عوض مشروعة فيما لم يرد في تحريمه نص ولم يترتب عليه محرم.
2- تجوز المسابقة بعوض بشرط أن تكون أهداف المسابقة ووسائلها ومجالاتا مشروعة، وأن تحقق مقصدا شرعيا، وألا يترتب عليه محرم، وألا يكون العوض فيها من جميـع المتسابقين.
3- لا يجوز شرعا دفع مبلغ للمكالمات الهاتفية للدخول في المسابقات أو لشراء بطاقـات المسابقات إذا كان هذا المبلغ أو جزء منه يدخل في قيمة الجوائز.
4- بطاقة الفنادق وشركات الطيران والمؤسسات التي تمنح نقطا تجلب منافع مباحة جائزة إذا كانت مجانية.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 127(14/1) بتاريخ: 1423هـ.

8) النازلـة: الأوراق التجاريـة.

الحكم:

1- الأوراق التجارية (الشيكات – السندات لأمر – سندات السحب) من أنواع التوثيق المشروع للدين بالكتابة.

2- إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعا، لأنه مسؤول عن دين النسـيئة المحرم.

9) النازلـة: خطاب الضمان.

الحكم:

1- إن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان والتي يراعى فيهـا عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء أو بدونه.

2- المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه جائزة شرعا مع مراعـاة عـدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي يجوز أن يراعى في تقدير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية بتاريخ: 1985م.

10) النازلـة: شراء بيوت السكنى في الغرب بالقروض الربوية.

الحكم: إذا لم يجد وسيلة، لا بأس من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هـو مسـكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة.

التوثيق: المجلس الأوربي للافتاء والبحوث، الدورة الرابعة، دابلن1999م.

التعليق:

1- هذه القضية شهدت سجالا علميا بين العلماء ومن الأوائل الذين أجازوا هذه المعاملة "الشيخ الزرقا"، ومن التخريجات التي ذكرها قوله: «منعه من اعطائهم الربا إنما هـو لتوفير مال المسلمين عنهم. فإذا انعكست الآية في بعض الأحوال، وصار أخذ القرض منهم وإعطاؤهم الربا أوفر لمال المسلم، كما في الصورة المسـئول عنـها يجـب أن ينعكس الحكم؛ لأنّ الحكم يدور مع علته ثبوتا وانتفاء حيث أصبح القرض مع فائدته أوفر لمال المسلم، من الاستئجار الذي يخرج به المستأجر في النهاية صفر اليـدين لم يملك شيئا، وبقي البيت لصاحبه المؤجر».(1)

2- أن "الشيخ القرضاوي" بعد عرضه لفتوى الزرقا رحمه الله يقول «رجوعي إلى موافقة الشيخ الزرقا في فتواه، بعد أن كنت من قبل ربع قرن مخالفا لـه، بـل مـن أشـد

(1) مصطفى الزرقا، الفتاوى، مرجع سابق، ص614-627.

المعارضين له، وقد ظللت على ذلك نحو عشرين سنة، أفتي بتحريم هـذه المعاملـة، وأشدد في ذلك بناء على ما لاح لي في ذلك الوقت».[1]

3- ومن الغريب أنه لما توجهنا بسؤال لمدير مكتب الشؤون الثقافية بمسجد باريس لمعرفة موقف المسجد من هذه المعاملة أجاب بأنا معاملة ربوية، لا تجوز، وعلّل ذلك بـأن المسجد يلتزم في القضايا المطروحة للفتوى بمذهب الإمام مالك.[2]

• **التأميـن وصـوره:**

أولا: التأميـن التعـاوني: وهو الذي تقوم به الدولة لمصلحة الموظفين والعمال فتؤمنهم من إصـابات العمل، والمرض والعجز، والشيخوخة، ويسهم في حصيلته الموظفون والعمـال وأصـحاب الأعمـال والدولة، أو الجمعيات التعاونية.

1) النازلـة: نظام التقاعـد.

وهو أن تجعل الدولة للموظف مرتبا شهريا بعد بلوغه سن معينة، أو مكوثه في الوظيفـة مـدة معينة.

الحكم: الجواز، لأنه من باب التعاون على البر.

التوثيق: مؤتمر علماء المسلمين السابع، مجمع البحوث الإسـلامية بالقـاهرة، 1972م، مجمـع البحوث الإسلامية بالقاهرة، قرار المؤتمر الثاني بتاريخ: 1385هـ.

2) النازلـة: التأمين الصحي.

وهو أن تجعل الدولة أو من ينوب عنها كمؤسسة الضمان الاجتماعي، أو الهيئة العامة للتأمينـات الاجتماعية للموظف والعامل المشترك في المؤسسة تعويضات في حالـة الإصـابة بـالمرض أو العجـز أو الشيخوخة.

الحكم: هذا النوع من التأمين جائز، والحاجة قد تزايدت في هذا العصر مع تغير أنمـاط الحيـاة وكثرة الأمراض وارتفاع تكاليف العلاج وثمن الدواء.

غير أن هناك اجتهادات فقهية ذهبت إلى عدم جوازه، لأنه ضرب من ضروب التأمين التجاري المحـرم شرعا، ومن أجازه للضرورة، اشترط أن لا يأخذ المستأمن من الشركة أكثر من حقه الذي دفعـه ولـو عوضته بأكثر منه.

---

(1) يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، مرجع سابق، ص168.

(2) مقابلة مع مدير مكتب الشؤون الثقافية بمسجد باريس، فرنسا، بتاريخ: 2008/03/28م.

التوثيق:

- التأمين وإعادة التأمين مجلة مجمع الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي549/2.
- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتوى رقم: "20629" بتاريخ: 1419هـ.
- فتوى د.سعود بن عبد الله الفنيسان حول التأمين الصحي في المنظور الشرعي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد: 31، بتاريخ1417هـ.

التعليق: الذي يظهر هو أن التأمين الصحي يتلاءم مع مبادئ الشريعة وقواعدها الداعية لدفع الضرر، وإزالته لدفع الضرر، ولحفظ الأنفس.

والتأمين الصحي هو تأمين تعاوني، وهو ما أقره مجمع الفقه الإسلامي بدورته بجدة، 1406هـ.

ومن جهة أخرى فإن:

1- التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث.
2- خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه.
3- إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشتركون بتحمل الزيادة.

3) النازلة: التأمين التبادلي.

وهو أن يتفق أعضاء كل جمعية فيما بينهم على تعويض من يحل به خطر ما، ويرتبون على كل عضو دفع مبلغ معين من المال على سبيل التبرع ورأب الصدع، ولا يقصدون من وراء ذلك التجارة والكسب والربح.

الحكم: هذا النوع من التأمين جائز شرعا بلا خلاف، لأنه تعاون محض على تخفيف أثر الكوارث وترميم آثارها بقدر الاستطاعة لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِ وَالتقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1].

التوثيق:

- مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، قرار المؤتمر الثاني، بتاريخ: 1385هـ.
- د.محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1998م، ص96.

---

(1) المائدة، من الآية02.

ثانيــا: التأميــن بقسط ثابت.

1) النازلــة: التأمين التجاري:

عقد يلتزم فيه المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترك التأمين لصالحه مبلغا من المال في حالة وقوع الحادث، أو تحقيق الخطر المبين بالعقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعــة مالية يؤديها المؤمن له للمؤمن، ويتحمل بمقتضاه المؤمن تبعة مجموعة من المخاطر بإجراء المقاصة بينــهما تبعا لقوانين الإحصاء.

الحكم: ذهب فريق من العلماء، وهم الأكثر ومنهم الشيخ "**بخيت المطيعي**" مفتي الديار المصرية سابقا، والشيخ "**أحمد إبراهيم الحسني**"، والشيخ "**عبد الرحمن قراعة**" مفتي الــديار المصــرية ســابقا، والشيخ "**محمد أبو زهرة**"، والشيخ "**أحمد القلقيلي**" مفتي المملكة الأردنية سابقا، وغيرهــم إلى عــدم جوازه.

وقالوا:

أ – عقد التأمين عقد معاوضة، والغرر يفسد عقود المعاوضات.

ب- عقد التأمين يتضمن الربا بنوعيه.

ج- عقد التأمين يتضمن الميسر.

د- عقد الربا يتضمن بيع كالئ بكالئ.

وإلى هذا الرأي أيضا ذهبت المجامع الفقهية.

التوثيق:

- رسالة أحكام السوكرتاه للشيخ "محمد المطيعي" طبعت في مصر: 1932م.
- المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة، قرار بتاريخ: 1396هـ.
- هيئة كبار العلماء بالسعودية قرار رقم: 10/5 بتاريخ: 1397هـ.
- مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 2/9/9 بتاريخ: 1406هـ.

2) النازلــة: التأمين التجاري:

الحكم: ذهب فريق آخر إلى جوازه، ومن هؤلاء الشيخ "**عبد الوهاب خلاف**"، الشيخ "**علــى الخفيف**" ومن أبرزهم الأستاذ الجليل "**مصطفى أحمد الزرقا**".

وبرر الزرقا الجواز بأمور منها:

أ- القياس على نظام العاقلة.

ب- تخريج عقد التأمين على عقد الموالاة.

ج- تخريج عقد التأمين على مسألة ضمان خطر الطريق.

د – أن التمييز بين التأمين التعاوني والتجاري لا سند له، فكل التأمين قائم على فكرة التعـاون على تفتيت الأضرار وترميمها ونقلها عن رأس المصاب وتوزيعها على أكبر عدد ممكن.

هـ- أن التأمين أصبح من ضرورات التجارة العصرية، فيجب أن نتلمس في النصوص القديمـة نوافذ الترخيص والتجويز فمتى وجدنا لجوازه منفذا نفذنا منه.

و- إذا كانت شركات التأمين تفرض في عقودها مع المستأمنين أمورا لا يقرها الشرع أو تفرض أسعارًا للأقساط في أنواع الأخطار غالية بغية الربح الفاحش. فهذا يجب أن تتدخل فيه السلطات المسؤولة لغرض رقابة وتسعير لمنع الاستغلال.

التوثيق:

- د. محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص112، وما بعدها.
- نظام التأمين للزرقا.
- قرار المجمع الفقهي الإسلامي، بمكة: 1985م.

التعليق:

1- من الأمور الملفتة للانتباه هو تلك الملاحظة المهمة التي سجلها الأستاذ "مصطفى الزرقا" في مخالفته لقرار مجمع الفقه الإسلامي حول قضية التأمين والتي نصها: «أن هذه الدورة التي لم يجمع فيها إلا نصف أعضائها فقط، والباقون تخلفوا أو اعتذروا عن العضـوية لظـروفهم الخاصة لا ينبغي أن يتخذ فيها قرار بهذه السرعة، بتحريم موضوع كالتـأمين مـن أكـبر الموضوعات المهمة اليوم خطورة وشأنا لارتباط مصالح جميع الناس بـه في جميـع أنحـاء المعمورة» مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية، عدد: 2، 1986م، 653/2.

2- أن المطالبة بإقامة مؤسسات التأمين التعاوني لا يمكن أن يكون ظاهرة من ظـواهر المجتمـع الحضاري المعاصر، فلا مجال للاختيار، فالتأمين ضرورة في حياة الفرد والمجتمع تفرضه الدولة للخروج من الشدائد والمآزق، فالدولة الحديثة مضطرة، إذًا إلى الإلزام على التعاون والقهـر عليه. ولعل اتجاه العلامة "الزرقا" أكثر واقعية وتطبيقا للمقاصد والنظر للمآلات.

3- يرى "د.**علي جمعة**" مفتي جمهورية مصر العربية، أن عقد التأمين على الحياة أحـد أنـواع التأمين التجاري، ليس من عقود الغرر المحرمة؛ لأنه عقد تبرع وليس عقد معاوضة فيفسده

الغرر، لأنّ الغرر فيه لا يفضي إلى نزاع بين أطرافه، لكثرة تعامل الناس به وشيوعه فـيهم، والغرر يتصور حينما يكون العقد فرديا بين الشخص والشركة، كما أنه لا يوجد في عقـد التأمين التجاري شبهه القمار، لأنّ المقامرة تقوم على الحظ في حين أن التأمين يقوم علـى أسس منضبطة وعلى حسابات مدروسة ومحسوبة.

ويختم الفتوى بقوله: «ودار الإفتاء المصرية ترى أنه لا مانع شرعا من الأخذ بنظـام التأمين بكل أنواعه، ونأمل توسيع دائرته كلما كان ذلك ممكنا ليعم الأفراد الذين يشملهم التأمين، ويكون الاشتراك شهريا أو سنويا بمبلغ معقول ويكون إجباريا ليتعود الجميع علـى الادخار والعطاء، على أن تعود إليهم الأموال التي اشتركوا بها ومعها استثماراتها النافعة لهم ولأوطانهم، فالأمم الراقية والمجتمعات العظيمة هي التي تربي في أبنائهـا حـب الادخـار، والعمل لما ينفعهم في دينهم ومستقبل حياتهم»[1].

4- من العجيب، أنه أثناء تنقلي لباريس ولقائي مع أعضاء من لجنة الإفتـاء بمسـجد بـاريس سألتهم عن القضايا التي تعرض عليهم من طرف الجاليات الإسلامية، ومن بينها هذه القضية فكان جوابهم ما يلي:

أولا: أنهم يحرمون مثل هذه المعاملة تحريما قاطعا لأنه ربا.

ثانيا: أنهم يعتمدون في التصدي لفتاوى الجالية على المذهب المالكي.

ثالثا: أنهم ليسوا أعضاء في المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

المطلـب الثالث: نـوازل الأحـوال الشخصيـة.

1) النازلـة: إجراء النكاح بآلات الاتصال الحديثة.

الحكم: لا يجوز لاشتراط الإشهار فيه.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 52، ص3-6، بتاريخ: 1410هـ.

مجمع الفقه الإسلامي، الهند، قرار رقم: 2001/4م.

التعليق: سبق وأن علقنا على هذه الفتوى في نازلة إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة.[2]

2) النازلـة: الفحص الطبي قبل الزواج.

[1] علي جمعة، دار الإفتاء المصرية، موقع إسلام أون لاين بتاريخ: 2004/09/19.

[2] راجع ص315.

الحكم: لا يجوز الإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج، لأن ذلك زيادة على الشروط.

التوثيق: المجمع الفقهي بمكة، القرار رقم: 5 بتاريخ:1424هـ.

3) النازلـة: إسلام المرأة دون زوجها.

الحكم: ناقش الشيخ "القرضاوي" هذه المسألة ورأى أن من الأقوال المعتبرة للصحابة والتابعين:

أولا: قول علي رضي الله عنه، وهو أن زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها، وقال: وهنا نجد المرأة باقية في وطنها ومصرها ولم تهاجر منه، لا إلى دار الإسلام ولا غيرها.

ثانيا: ما روي عن عمر رضي الله عنه من إقراره بعض النساء إذا أسلمن عند أزواجهن غير المسـلمين أو تخييرهن.

ثالثا: قول "الزهري": إنما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان، أي لم يصدر حكم قضائي بالتفريق بينهما.

يقول الشيخ "القرضاوي" بعد ذكر القول الأول: وفي رأيي هذا قول وجيه، ترجحـه حاجـة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديارهن غير الإسلامية إلى بقائهن مع أزواجهن، ولا سيما إذا كن يرتجين إسلامهم، وخصوصا إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم ويقول بعد عرض الآراء السابقة:

وهذا تيسير عظيم للمسلمات الجدد، وإذ كان يشق على الكثير من أهل العلم؛ لأنه خلاف مـا ألفوه وتوارثوه، ولكن من المقرر المعلوم: أنه يغتفر في البقاء، ما لا يغتفر في الابتداء وهذه قاعدة فقهيـة مقررة، ولها تطبيقات فروعية كثيرة، وهي: التفريق بين الابتداء والانتهاء، يتسامح في البقاء والانتهاء، ما لا يتسامح في الابتداء.

التوثيق:

- الشيخ يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، مرجع سابق، ص105، وما بعدها.
- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، قرار: 8/3 الدور الثامنة، 2001م.

4) النازلـة: اختلافات الزوج مع الزوجة الموظفة.

الحكم:

1- من المسؤوليات الأساسية للزوجة رعاية الأسرة وتربية النشء والعناية بجيل المستقبل، ويحق لها عند الحاجة أن تمارس خارج البيت الأعمال التي تتناسب مع طبيعتـها واختصاصـها

بمقتضى الأعراف المقبولة شرعا مع طبيعتها واختصاصها بشرط الالتزام بالأحكام الدينية والآداب الشرعية، ومراعاة مسؤوليتها الأساسية.

2- إن خروج الزوجة للعمل لا يسقط نفقتها الواجبة على الزوج المقررة شرعا، وفق الضوابط الشرعية، ما لم يتحقق في ذلك الخروج معنى النشوز المسقط للنفقة.

3- لا يجب على الزوجة شرعا المشاركة في النفقات الواجبة على الزوج ابتداءً، ولا يجوز إلزامها بذلك.

4- تطوع الزوجة بالمشاركة في نفقات الأسرة أمر مندوب إليه شرعا لما يترتب عليه من تحقيق معنى التعاون والتآزر والتآلف بين الزوجين.

5- يجوز أن يتم تفاهم الزوجين واتفاقهما الرضائي على مصير الراتب أو الأجر الذي تكسبه الزوجة.

6- إذا ترتب على خروج الزوجة للعمل نفقات إضافية تخصها فإنها تتحمل تلك النفقات.

7- يجوز للزوجة أن تشترط في عقد الزواج، أن تعمل خارج البيت فإن رضى الزوج بذلك ألزم به، ويكون الاشتراط عند العقد صراحة.

8- يجوز للزوج أن يطلب من الزوجة ترك العمل بعد إذنه به إذا كان الترك في مصلحة الأسرة والأولاد.

9- لا يجوز شرعا ربط الإذن (أو الاشتراط) للزوجة بالعمل خارج البيت مقابل الاشتراك في النفقات الواجبة على الزوج ابتداءً أو إعطائه جزءًا من راتبها وكسبها.

10- ليس للزوج أن يجبر الزوجة على العمل خارج البيت.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي قرار رقم: 144(16/2)، بتاريخ: 1426هـ.

5) النازلة: انتفاع الأطفال من لبن بنوك الحليب القائمة في البلاد الغربية.

الحكم:

1- لا مانع شرعا من الانتفاع من لبن بنوك الحليب عند الحاجة.

2- لا يترتب على هذا الانتفاع التحريم بسبب الرضاعة، لعدم معرفة عدد الرضعات، ولاختلاط الحليب، ولجهالة المرضعات بسبب المنع القانوني المطبق في هذه البنوك من الإفصاح عن أسماء معطيات الحليب، فضلا عن وفرة عدد هؤلاء المعطيات الذي يتعذر حصره؛ وذلك استئناسًا بما قرره الفقهاء من عدم انتشار الحرمة فيمن يرضع من امرأة

مجهولة في قرية، لتعذر التحديد، ولأن الحليب المقدم من ذلك البنوك هو خليط من لبن العديد من المرضعات المجهولات ولا تعرف النسبة الغالبة فيه.

التوثيق: المجلس الأوربي للافتاء والبحوث، قرار: 8/3 الدورة الثامنة، 2001م.

التعليق:

1- بالنسبة لمجمع الفقه الإسلامي، فإنه في قراره رقم: 6(2/6) بتاريخ: 1406هـ. رأى منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي، وحرمة الرضاع منها.

2- مسألة حفظ لبن الأمهات لبيعه كأي سلعة تجارية أخرى، فأمر يتعلق بعرف الزمان والمكان، فإذا اتفق أن قامت مؤسسات في بلد ما بالعناية بهذا اللبن وحفظه، ومن ثم بيعه في الأسواق فليس في تغذية الأطفال به حرج طالما أنه يجوز بيعه لأن ما يجوز بيعه من المطعومات أو المشروبات يحل أكله أو شربه.

المطلب الرابع: النوازل الطبية.

1) النازلة: الأحكام الفقهية المتعلقة بمرض الإيدز.

الحكم:

1- لا يجب شرعا عزل المصابين بمرض الإيدز، إذا لم تخش العدوى.

2- تعمد نقل العدوى إلى السليم بأي صورة من صور التعمد عمل محرم مستوجب للعقوبة الدنيوية بحسب أثره على الأفراد والمجتمع.

3- لا يجوز شرعا إجهاض جنين الأم المصابة بهذا المرض.

4- للزوجة طلب الفرقة من الزوج المصاب.

5- يعد هذا المرض مرض موت شرعًا، إذا اكتملت أعراضه، واتصل به الموت.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 90(9/7) بتاريخ: 1415هـ.

التعليق: فيما يخص قضية الإجهاض، فإن الآراء اختلفت، فالمجمع الفقهي بالهند، أجاز للحامل، إذا أصيبت بمرض الإيدز إجهاض الحمل قبل نفخ الروح فيه أي قبل (120) يوما.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بالهند، قرار بتاريخ: 1995/10م.

2) النازلة: الاستنساخ البشري.

الحكم: تحريم الاستنساخ البشري بأي طريقة تؤدي إلى التكاثر البشري، وإذا حصل تجاوز لهـذا فإن آثار تلك الحالات تعرض لبيان حكمها الشرعي، ويجوز شرعا الأخذ بتقنيات الاستنسـاخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم والنبات والحيوان، بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

التوثيق:

1- مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 94(10/2) بتاريخ: 1418هـ.
2- ندوات جمعية العلوم الطبية الإسلامية في الأردن بتاريخ: 1421هـ.

3) النازلـة: زرع الأعضـاء.

الحكم: يجوز زراعة الأعضاء غير الحيوانية أو الحيوانية المذكاة، ولا تجوز زراعة الأعضـاء مـن الحيوانات غير المذكاة إلاّ للضرورة القصوى، ويجوز نقل الأعضاء من إنسان لآخر عند الضرورة بشرط ان يغلب على الظن السلامة، ويجوز استخدام عضو من الإنسان لنفسه عنـد الحاجـة، ويحرم بيع أعضاء الإنسان.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي بالهند، قرار بتاريخ: 1410هـ.

4) النازلـة: زراعة الأعضاء.

الحكم: أخذ عضو من إنسان حي لإنسان آخر عمل مشروع وحميد، بشرط ألا يخل ذلك بحياة المتبرع، وألا يكون مكرها، وأن يكون زرع العضو هو الوسيلة الوحيدة، وأن يكون نجاح عملية الـ ع والزرع محققا في الغالب.

التوثيق: الـمع الفقهي الإسلامي، قرار بتاريخ: 1405هـ.

التعليق:

1- من المانعين لنقل الأعضاء الشيخ الشعراوي والغماري وغيرهما.
2- أنّ نقل الأعضاء جوّز لحالة الاضطرار، إعمالا لجملة من القواعد الفقهية منها: "الضـرر يزال" و"يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام".

5) النازلـة: زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص.

الحكم: بما أن القصاص قد شرع لإقامة العدل وانصاف الـني عليه، وصون حق الحياة للمجتمع، وتوفير الأمن والاستقرار، فإنه لا يجوز إعادة عضوا ستؤصل تنفيذا للقصـاص إلاّ في الحـالات الآتية:

1- أن يأذن الـني عليه بعد تنفيذ القصاص بإعادة العضو المقطوع من الجاني.

2- أن يكون الني عليه قد تمكن من إعادة عضوه المقطوع منه.
3- يجوز إعادة العضو الذي استؤصل في حد أو قصاص بسبب خطأ في الحكم أو في التنفيذ.

6) النازلة: تجميل الشعر بالجراحة.

الحكم: الحكم الإجمالي للعمليات الجراحية الخاصة بتجميل الشعر هو الجواز إذا روعيت الشروط الآتية:

1- ألا يكون فيه تدليس وغش وخداع.
2- أن لا يكون فيه تغيير للخلقة الأصلية.
3- ألا تستعمل فيه مادة نجسة.
4- ألا يكون بقصد التشبه بالكافرين أو أهل الشر والفجور، أو بقصد اتباع الهوى.
5- أن لا يترتب عليه ضرر كبير.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي الدورة: 18، 2007م.

7) النازلة: تغيير هيئة الأعضاء بالزيادة والنقصان.

الحكم:

1- إذا كان الغرض من ذلك غرور المرأة، التي تتطلع إلى تحسن مبالغ فيه بتغيير خلق الله تعالى، فلا يجوز ذلك.
2- إذا كان الغرض التدليس بأن تتطلع الكبيرة في السن إلى فترة جديدة من الشباب، فلا يجوز ذلك.
3- إذا كانت المرأة صغيرة السن وحدثت فيها التجاعيد نتيجة أسباب مرضية فيجوز لها معالجة المرض والآثار المترتبة على المرض كالتجاعيد، بحيث لا تؤدي هذه العملية إلى ضرر أكبر.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي، الدورة: 18، 2007م.

8) النازلة: رتق غشاء البكارة.

الحكم: يجب التفريق في رتق غشاء البكارة بين ثلاثة أحوال:

1- إذا كان التمزق في غشاء البكارة لأسباب لا تعتبر في ذاتا معاصي، ويستحب في هذه الحالة الرتق طلبا للستر على الفتاة.

2- إذا كان التمزق بارتكاب فاحشة الزنى دون إكراه، فإن كانت المرأة بغيا فلا يجوز الرتـق في هذه الحالة لانعدام المصلحة.

3- إذا كان سبب التمزق وطئا في نكاح صحيح، فهنا يحرم الرتق أيضا لانعدام المصلحة.

التوثيق:

- مجمع الفقه الإسلامي، الدورة: 18، 2007م.
- دار الإفتاء المصرية.

9) النازلـة: إسقاط الجنين المشوه خلقيا.

الحكم:

1- إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوما لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، يجوز إسقاطه سواء كان مشوها أم لا، دفعـا لأعظـم الضررين.

2- قبل مرور مائة وعشرين يوما على الحمل إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية مـن الأطبـاء المختصين الثقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المختبرة أن الجنين مشوه تشويها خطيرا غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقى وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاما عليه وعلى أهله فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين، والمجلس إذ يقـرر ذلـك يوصي الأطباء والوالدين بتقوى الله والتثبيت في هذا الأمر.

التوثيق: مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، بتاريخ: 1990م.

10) النازلـة: قتـل المرحمـة.

الحكم: قتل المرحمة، وهو قتل المريض بتدخل طبي مباشر أو غير مباشر، مناف للإسلام حتى ولو طلب المريض أو أهله ذلك، ويمكن وقف العلاج المقطوع بعدم جدواه ، لكن يجـب أن تبقـى للمريض حقوقه الإنسانية العامة من التغذية والتمريض والراحة من الألم.

التوثيق: ندوة حقوق المسنين من منظور إسلامي، الكويت، بتاريخ1420هـ .

11) النازلـة: السر في المهن الطبية.

الحكم: الأصل أنه لا يجوز إفشاء السر خاصة في المهن الطبية، ويستثنى من وجوب كتمان السر حالات يؤدي فيها كتمانه إلى ضرر يفوق ضرر إفشائه بالنسبة لصاحبه.

التوثيق: مجلس مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 79(8/10) بتاريخ: 1414هـ.

12) النازلـة: ضمان الطبيب.

الحكم: يكون الطبيب ضامنا إذا ترتب ضرر بالمريض في الحالات الآتية:

1- إذا تعمد إحداث الضرر.
2- إذا كان جاهلا بالطب، أو بالفرع الذي أقدم على العمل الطبي فيه.
3- إذا كان غير مأذون له من قبل الجهة الرسمية المختصة.
4- إذا أقدم على العمل دون إذن المريض أو من يقوم مقامه.
5- إذا غرر بالمريض.
6- إذا ارتكب خطأ لا يقع فيه أمثاله، ولا تقره أصول المهنة، أو وقع منه إهمال أو تقصير.
7- إذا أفشى سر المريض بدون مقتضى معتبر.
8- إذا امتنع عن أداء الواجب الطبي في الحالات الإسعافية.

التوثيق: مجلس مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: 142(15/8) بتاريخ: 1425هـ.

13) النازلـة: استعمال الكحول في الأدوية.

الحكم: للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول، إذا لم يتيسر دواء خـال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة قرار32 بتاريخ: 1407هـ.

التعليق: إباحة تناول مثل هذه الأدوية هو عند عدم وجود أدوية بديلة خالية من الكحول عملا بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

وعلى الأطباء والصيادلة العمل على وصف البدائل الخالية من الكحول، والنـهوض بالصـناعة الصيدلانية لتجنب هذه الأدوية.

المطلـب الخامس: نـوازل عامـة.

1) النازلـة: تمثيل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصحابة رضي الله عنهم.

الحكم: يحرم تمثيل الأنبياء -عليهم السلام-، كما يحرم تمثيل صحابة رسول الله ﷺ ورضي عنهم أجمعين. لما في ذلك من إهانتهم والنيل من مقامهم، وما يذكر من مقاصد حسنة وأهداف جليلة، يمكن تحقيقها من غير طريق التمثيل.

التوثيق: مجلة البحوث الإسلامية، ج1، ص.226

2) النازلـة: تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم.

الحكم: لا مانع أن يهنئهم الفرد المسلم، أو المركز الإسلامي بهذه المناسبة، مشافهة أو بالبطاقات التي لا تشتمل على شعار أو عبارات دينية تتعارض مع مبادئ الإسلام مثل (الصليب)، فإن الإسلام ينفي فكرة الصليب.

والكلمات المعتادة للتهنئة في مثل هذه المناسبات لا تشتمل على أي إقرار لهم على دينـهم، أو رضا بذلك، إنما هي كلمات مجاملة تعارفها الناس.

ولا مانع من قبول الهدايا منهم، ومكافأتهم عليها، فقد قبل النبي ﷺ هدايا غير المسـلمين مثـل المقوقس عظيم القبط بمصر وغيره، بشرط ألا تكون هذه الهدايا مما يحرم على المسـلم كـالخمر ولحـم الخنزير.

هذا كله في الأعياد الدينية، أما الأعياد الوطنية، مثل عيد الاسـتقلال أو الوحـدة، أو الأعيـاد الاجتماعية مثل: أعياد الأمومة والطفولة والعمال والشباب ونحوها، فلا حرج على المسلم من أن يهنـئ بها أو يشارك فيها باعتباره مواطنا أو مقيما في هذه الديار، على أن يحرص على تجنب المحرمات التي قـد تقع في تلك المناسبات.

3) النازلـة: حكم الشرع في عمليات الاختطاف واتخاذ الرهائن.

الحكم:

أ/ الخطف اعتداء على الغير، سواء كان مسلما أم غير مسلم، وهو نوع من أنواع البغي الـذي حرمه الله تعالى، والنهي عن البغي عام لجميع الخلق.

ب/ الخطف يعتبر من الأعمال الحربية، فهو إذا جاز استثناء أثناء قيام حرب فعلية، فإنه لا يجوز إطلاقا خارج نطاق الحرب.

ج/ في حالة قيام حرب فعلية لا يجوز اختطاف الأبرياء أو المدنيين من الأعداء الـذين لا يجـوز توجيه الأعمال الحربية ضدهم.

د/ إذا تم الخطف في أثناء القتال الفعلي، فقد أصبح المخطوفون أسرى، ويجب أن يعاملوا ضـمن حدود الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرى، ومنها أن الأسير لا يقتل إلاّ استثناءً وبقرار من ولي الأمر بناءً على حكم قضائي.

هـ / لا يجوز احتجاز المدنيين من الأعداء كرهائن وتديدهم بالقتل، بسبب عمل يرتكبه أو يمتنع عنه غيرهم.

التوثيق: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، سبتمبر، 2004م. موقع: WWW.IUMOSONLINE.net

- **الوقف:**

- النازلـة: استثمار أموال الوقف.

الحكم: لا مانع شرعًا من استثمار أموال الأوقاف المختلفة في وعاء استثماري واحد بما لا يخالف شروط الواقف على أن يحافظ على الذمم المستحقة للأوقاف عليها.

يجب عند استثمار أموال الوقف مراعاة الضوابط الآتية:

أ- أن تكون صيغ الاستثمار مشروعة، وفي مجال مشروع.

ب- مراعاة تنوع مجالات الاستثمار لتقليل المخاطر وأخذ الضـمانات والكفـالات، وتوثيـق العقود، والقيام بدراسات الجدوى الاقتصادية اللازمة للمشروعات الاستثمارية.

ج- اختيار وسائل الاستثمار الأكثر أمانا، وتجنب الاستثمارات ذات المخاطر العالية بما يقتضـيه العرف التجاري والاستثماري.

د- ينبغي استثمار أموال الوقف بالصيغ المشروعة الملائمة لنوع المال الموقوف، بما يحقق مصلحة الوقف وبما يحافظ على الأصل الموقوف، ومصالح الموقوف عليهم، وعلى هذا فإذا كانت الأصول الموقوفة أعيانا فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها وإن كانت نقودا فـيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة كالمضاربة والمرابحة والاستصناع .. إلخ.

هـ - الإفصاح دوريا عن عمليات الاستثمار، ونشر المعلومات والإعلان عنها حسب الأعراف الجارية في هذا الشأن.

التوثيق: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 140(15/6) بتاريخ: 2004م.

- **الأطعمـة والأشربـة.**

1) النازلـة: الخل المصنوع.

الحكم: إذا كانت الخمر تخللت – أي تحولت إلى خل- بنفسها، فهي حلال، وطاهرة بالإجماع.

وإذا كانت تخللت بمعالجة وعمل متعمد، كوضع ملح أو خبز، أو بصل أو خل أو مادة كيميائية معينة.

ويرى القرضاوي: أن الخمر إذا صارت (خلاً) طهرت وحلت؛ لأنا استحالت مـن عـين إلى أخرى، تغيرت صفاتا، فيجب أن يتغير حكمها، كما نقول في كل النجاسـات المسـتحيلة، سـواء

استحالت بنفسها أو بفعل فاعل.

وكذلك قد تمتلك خلاً، ربما كان أصله خمرًا، فالورع اجتنابه، ولكن لا نقول بحرمته، كما هـو الراجح عندنا، وكما دلت على ذلك الدلائل.

التوثيق: الشيخ القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط2، 2005م.

2) النازلـة: حكم الأنزيمات التي أصلها من الخنزير.

الحكم: كثير من الأشياء التي أصلها من الخنزير قد استحالت، وبعبارة أخـرى تغـيرت تغـيرا كيماويا، لم تعد رجسا، ولم يعد لها حكم لحم الخنزير المحرم، مثل (الجلي) الذي يؤخذ من عظام الحيوان، وقد يكون منها عظم الخنزير، فقد أكد الخبراء أنّ هذه المادة قد استحالت كيماويا. ومثله بعض أنـواع من الصابون، ومعجون الأسنان وغيرها مما كان أصله من الخنزير، وقد انتفت عنه الصفة الخنزيرية الآن.

التوثيق: الشيخ القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، مرجع سابق، ص141-142.

التعليق: من توصيات الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة بالكويت، بتاريخ: ماي1995م.

1- المواد الغذائية التي يدخل شحم الخنزير في تركيبها دون استحالة عينه مثل بعض الأجبـان وبعض أنواع الزيت والدهون والسمن والزبد وبعض أنواع البسكويت والشيكولاطـة والمرطبات، هي محرمة ولا يحل أكلها مطلقا.

2- الأنسولين الخنزيري المنشأ يباح لمرضى السكري التداوي به للضرورة بالضوابط الشرعية.

• الجنايات والقضاء.

- النازلـة: حوادث السير.

الحكم:

أ/ الحوادث التي تنتج عن تسيير المركبات تطبق عليها أحكام الجنايـات المقـررة في الشـريعة الإسلامية، وإن كانت في الغالب من قبيل الخطأ، والسائق مسؤول عما يحدثه بالغير من أضرار، سواء في البدن أم المال إذا تحققت عناصرها من خطأ وضرر، ولا يعفى من هذه المسؤولية إلا في الحالات الآتية:

1- إذا كان الحادث نتيجة لقوة قاهرة لا يستطيع دفعها، وتعذر عليه الاحتراز منها، وهي كل أمر عارض خارج عن تدخل الإنسان.

2- إذا كان بسبب فعل المتضرر المؤثر تأثيرا قويا في إحداث النتيجة.

3- إذا كان الحادث بسبب خطأ الغير أو تعديه فيتحمل ذلك الغير المسؤولية.

ب/ ما تسببه البهائم من حوادث السير في الطرقات، يضمن أربابها الأضرار التي تنجم عن فعلها إن كانوا مقصرين في ضبطها، والفصل في ذلك للقضاء.

ج/ إذا اشترك السائق والمتضرر في إحداث الضرر، كان على كل واحد منهما تبعة ما تلف من الآخر من نفس أو مال.

التوثيق:

- مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثامنة قرار رقم: 71(8/2) بتاريخ: 1414هـ.
- مجلة البحوث الإسلامية العدد: 26، 1409هـ، ص27-77.

المبحـــث الثانــــي:

التجنس بجنسية غير إسلامية.

تعتبر رابطة الجنسية الأداة التي تجسد الانتماء النفسي والروحي تجاه الدولة، وهذا الانتماء، هـو انتماء سياسي وقانوني بالدرجة الأولى، فهو انتماء إلى دولة باعتبارها من أشخاص القانون الدولي، ويتم بمقتضاه تحديد عنصر الشعب في الدولة، باعتباره أهم العناصر اللازمة لتكوين الدولة، وبالتالي فالجنسـية هي المعيار الذي يتم بمقتضاه توزيع الأفراد بين الدول المختلفة، وهي الأساس الذي يقوم عليـه كيـان الدولة واستمرارها، وهذا مرهون بطبيعة الحال بوجود ركن الشعب فيها.

ومن ثم فرابطة الجنسية، هي الأساس الذي بمقتضاه تستطيع الدولة ممارسة سيادتها، خارج حدود إقليمها، والذي يمكن عن طريقه حماية الفرد في المجتمع الدولي، فالفرد الذي لا يحمل جنسية أية دولة لا يتمتع بأية حماية، وبالتالي يفقد حقه في الاستقرار بصفة دائمة في إقليم معين، كذلك فإن تمتـع الفـرد بجنسية الدولة أو اكتسابه الجنسية يكفل له التمتع بطائفة هامة من الحقوق هـي المعروفـة بـالحقوق السياسية، كما يكفل له الحق في العمل والتملك، وهي حقوق لا تستقيم حياة الفرد بدونها.

المطلب الأول: مفهـوم التجنـس وصـوره.

لغــة: الجنسية مشتقة من الجنس، والجنس ضرب من كل شيء، وهو من الناس، ومن الطير، والجنس أعم من النوع، ومنه المجانسة والتجنيس. الجنسية مؤنث من الجنس وهي الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه إلى دولة معينة. والجنس جمعه أجناس وهو ماهية الشـيء، والجنسـية حالـة الجـنس أو ماهيته.[1]

اصطلاحا: هناك عدّة تعاريف لمصطلح الجنسية في كتب القانون الدولي الخاص، ولكن يبدو أن أفضـل تعريف أخذ به القضاء الدولي[2] هو: أن الجنسية رابطة سياسية وقانونية بين الشخص ودولة معينة، تجعله عضوًا فيها وتفيد انتماءه إليها وتجعله في حالة تبعية سياسية لها.[3]

---

(1) لسان العرب43/6. ومحمد الباشا، الكافي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1992م، ص434.

(2) فؤاد عبد المنعم رياض، الوسيط في أحكام الجنسية مقارنة الأحكام المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983م، ص12.

(3) عبد الوهاب الكيالى، موسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان99/2. وبدر الدين عبد المنعم الشوقي، الموجز في القانوني الدولي الخاص، مكتب الخدمات الحديثة، جدة، ص25.

فالجنسية بهذا الاعتبار هوية خاصة لكل دولة، وهي ترجمة اللفـظ الفرنسـي: Nationalité أو الانكليزية Nationality، وكل من الكلمتين مشتق من Nation.

وتعتبر رابطة الجنسية بمعناها السياسي والقانوني رابطة علمانية[1]، والاستثناء الوحيد في المجتمـع الدولي المعاصر هو قانون الجنسية الإسرائيلية، الذي ظل نظامها القانوني يقيم الجنسية على أساس ديني.[2]

الجنسية في الشريعة الإسلاميـة:

عرف الفقه الإسلامي مفهوم الجنسية، وإن لم يطلق عليه هذا الاصطلاح، والفقهاء كانوا يطلقون على الدولة الإسلامية اسم دار الإسلام، كما كانوا يصفون الأفراد الذين يستوطنون فيها بأنهم "**أهل دار الإسلام**" أي من تبعة الدولة الإسلامية، كما يوصف الحربيون بأنهم من "**أهل دار الحرب**"، أي من تبعة دار الحرب، فارتباط المسلم بهذه الدار هو ارتباط سياسي وقانوني.[3]

وهو بالنسبة للمسلمين رابطة عقائدية، فالعقيدة الإسلامية تجمع بين المسلمين مهمـا تعـددت لغاتهم أو تنوعت أجناسهم، قال تعالى: ﴿ إِن هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[4]

صور التجنس: الجنسية على نوعين:

1- الجنسية الأصلية: وتثبت بالميلاد أو الرابطة الدموية، أو كل من يولد في إقليم تلك الدولة.

2- الجنسية المكتسبة: وتكون عن طريق التجنس، أو الزواج، أو بضم الإقليم.

وللتجنس صوّر منها:

أ- اللجوء السياسي: وهو كل شخص هجر موطنه الأصلي أو أُبعد عنه بوسائل التخويف والإرهـاب أو الاضطهاد لأسباب سياسية أو عضوية أو عنصرية أو مذهبية ولجأ إلى إقليم دولة أخرى طلبا للحماية أو العيش لحرمانه من العودة إلى وطنه الأصلي يسمى لاجئا سياسيا في مفهوم القانون الدولي الخاص.[5]

فاللجوء السياسي هو الحماية، التي تمنحها دولة ما فوق أراضيها أو فوق أي مكان تابع لسلطتها لفـرد طلب منها الحماية، وأما اللاجئ السياسي فهو الشخص الذي طلب تلك الحماية لأسباب معينة، ومـن أوجه تلك الحماية منحه جنسية الدولة التي التحق بها.

---

(1) إبراهيم أحمد إبراهيم، القانون الدولي الخاص، 2003م، ص33.

(2) عبد الرحمن بن ماه، اكتساب الجنسية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، معهد البحـوث والدراسـات العربية، قسم الدراسات القانونية، القاهرة، 2007م، ص42.

(3) محمود أحمد عبد الله أبو ليل، أسس العلاقات الدولية في الإسلام، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، بتاريخ: 1978م، ص53-54.

(4) الأنبياء، من الآية92.

(5) عطية الله أحمد، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1968م، ص1043.

ب- التجنس لطلب العلم: ويحصل هذا عند انتقال الطلبة لإتمام دراستهم في الدولة غـير الإسـلامية، ومن أجل الاستفادة من الجو العلمي الذي تتوفر عليه تلك الدول، يفضل الكثير البقاء هناك، فيعملـون على الحصول على جنسية تلك الدولة.

ج- التجنس من أجل العمل: وهو ظاهرة منتشرة بكثرة نتيجة لسوء الحالة الاجتماعية والاقتصادية التي تسود العالم الإسلامي.

د- التجنس من أجل الإقامة الدائمة: فالدول الأوربية تشترط من أجل الإقامة على أراضـيها بصـفة دائمة الحصول على جنسيتها، والكثير يفضل العيش في هذه الدول لما تتوفر عليه من حقـوق وعدالـة اجتماعية واسعة.

هـ- التجنس بسبب ضم الإقليم: وهذا يحدث عندما تحتل دولة إقليم معين فتفرض على رعايا ذلـك الإقليم جنسيتها.

المطلـب الثـاني: حكم التجنـس بجنسيـة الدولة غير الإسلاميـة.

هذه القضية من النوازل المعاصرة التي لم تكن في السابق مشكلة جدلية كما هي الآن، وعمومـا فإنه عند النظر في الأدلة التي تدل على الهجرة والإقامة في دار الكفر، يظهر لنا اتجاهان:

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز تجنس المسلم بجنسية الدولة غير الإسلامية.

ومن الأدلة التي تنتصر لهذا الرأي ما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم منكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِن اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم منكُمْ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[2]

وجه الدلالة:

قال القرطبي: ومن يتولهم منكم أي بعضهم على المسلمين، فإنه منهم بين الله تعالى أن حكمـه كحكمهم، لأنه قد خالف الله ورسوله كما خالفوا، ووجبت معاداته كمعاداتم، ووجبت له النار كما وجبت لهم، فصار منهم أي من أصحابم[3]، وكما هو معروف أن الذي تجنس بجنسية الدولـة غـير الإسلامية يجب عليه أن يغير تبعية الدولة الإسلامية إلى دولة غير إسلامية، وهي من أهم صفات الولاء،

---

(1) المائدة، من الآية51.

(2) التوبة، من الآية23.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق217/6.

وولاء الكفار كفر في الإسلام إذا كان حقيقة ورضاء بهم، ولذلك استدل بعض العلماء بهذه الآية علـى أن التجنس بلا ضرورة كفر وردة.[1]

2- قوله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً ﴾[2].

فالآية تنفي الإيمان عن الذين لم يحكموا الرسول ﷺ، أي شرع الله، فيما بينـهم، ولم يرضـوا بحكمه، ولم يسلموا له والذي يتقبل جنسية أجنبية اختيارًا منه يقبل ويرضي ويفضل علـى شـريعة الله شريعة غيره من البشر، لا يكون مؤمنا بالله ورسوله، ومن ثم فإن من يقبل التجنس بجنسية غير المسلمين ينطبق عليه حكم الآية.[3]

3- قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً ﴾ [4] قال الشوكاني: «وقد استدل بهذه الآية على أن الهجرة واجبة على كل من كان بدار الشرك، أو بدار يعمل فيها بمعاصي الله جهارا إذا كان قادرا على الهجرة، ولم يكن من المستضعفين لما في هـذه الآيـة الكريمة من العموم، وإن كان السبب خاصا كما تقدم، وظاهرها عدم الفرق بين مكان ومكان وزمـان وزمان».[5]

4- قوله ﷺ : «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[6]، وقوله ﷺ : «من جامع المشرك، وسكن معه فإنه مثله»[7]، وفي هذا الحديث دليل على تحريم مساكنة الكفار، ووجوب مفارقتهم.

5- بين "ابن رشد" الجد حكم دخول دار الحرب، بأنه محرم لجريان أحكام أهل الشرك عليـه، وأنـه جرحة تسقط إمامته وشهادته ذكر ما هو واجب على ولاة المسلمين فعله: «فواجب على والي المسلمين أن يمنعهم من الدخول إلى أرض الحرب للتجارة ويضع المراصد في الطرق لذلك»[8].

6- الفقه المالكي الذي تركز وجوده في بلاد الغرب الإسلامي رفض مطلقا فكرة إقامة الأقلية المسلمـة

---

(1) الحاج عبد الرحمن وآخرون، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الاستفسارات المقدمة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدورة الثالثـة، العدد الثالث1987م، 1152/2.

(2) النساء، الآية65.

(3) سليمان محمد توبالياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1997م.

(4) النساء، من الآية97.

(5) الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، دار الفكر، بيروت، 1983م، 505/1.

(6) رواه الترمذي في السنن، 155/4، وأبو داود، 105/3.

(7) حديث صحيح رواه أبو داود، 224/3، والترمذي، 156/4.

(8) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م، 287/2.

في بلاد الكفار، وشنعوا على من يقبل بالعيش فيها، وأمضى خلفاؤهم بحرمة ذلك، وكفر بعضهم من يعيش من المسلمين برضاه في بلاد الكفر، وأهم الآثار التي تنقل عن ذلك: «أسنى المتاجر في بيان من غلب على وطنه النصارى فلم يهاجر»[1].

وهي رسالة عبارة عن سؤال تقدم به أحد الفضلاء، وهو "**عبد الله محمد بن قطية**": وهو أن جماعة من أهل الأندلس المهاجرين إلى المغرب تركوا ما كانوا فيه من دور وجنان وغير ذلك من أنواع الأصول، فهم قد خرجوا من ممتلكاتهم وزيادة على خروجهم من ممتلكاتهم بذلوا المال ليسمح لهم بالخروج، لكنهم لما انتقلوا إلى المغرب ظنا منهم أنهم يجدون وطنا ثانيا يترفهون كما كانوا في ترفههم في الأندلس، فلم يجدوا ما أملوه فتجاهروا بالندم، ورغب بعضهم في العودة إلى الأندلس بعد الحلول في المغرب، فأدى صنيعهم هذا إلى أن يستفتي الشيخ "بن قطية الونشريسي" في شأنهم والتي مفادها أيؤدبون على معصيتهم في الرضا بالدخول تحت الأحكام التي ليست بإسلامية وهو ما يسمى الآن بالتجنس؟ أو يوعظون ثم يؤدبون؟ أو يتركون وشأنهم؟

ومما جاء في آخر فتواه قوله: «وما ذكرت عن هؤلاء المهاجرين من قبيح الكلام وسب دار الإسلام، وتمني الرجوع إلى دار الشرك والأصنام وغير ذلك من الفواحش المنكرة التي لا تصدر إلاّ من اللئام، يوجب لهم خزي الدنيا والآخرة ويـ لهم أسوأ المنازل فالواجب على من مكنه الله تعالى في الأرض ويسره لليسرى أن يقبض على هؤلاء ويرهقهم العقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضربًا وسجنًا، حتى لا يتعدوا حدود الله تعالى، لأن فتنة هؤلاء في الأمة أشد ضررا من فتنة الجوع والخوف، ونـب الأنفس والأموال»[2].

7- طرحت مسألة التجنس بجنسية غير إسلامية في وقت مبكر من القرن العشرين، وكان الاتجاه الغالب في الفتاوى اعتبارها ردة، ومن أمثلة ذلك:

أ- سؤال بعض التونسيين علماء الأزهر حول: تجنس رجل مسلم بجنسية أمة غير مسلمة اختيارا منه، والتزم أن تجري عليه قوانينها بدل أحكام الشريعة الغراء.

فأجاب الشيخ "**يوسف الدجوي**" من هيئة كبار العلماء بالأزهر بما يلي:« إن التجنس بالجنسية الفرنسية والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأنكحة والمواريث والطلاق ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوفهم معناه الانسلاخ من جميع شرائع الإسلام ومبايعة أعدائه ... وأما حليف

(1) الونشريسي، المعيار المعرب، مرجع سابق125/2.

(2) المصدر نفسه.

الفرنسيين الخارج من صفوف المسلمين طوعا واختيارا مستبدلا لشريعة بشريعة وأمة بأمة، مقدما ذالـك على اتباع الرسول بلا قاسر ولا ضرورة فلابد أن يكون في اعتقاده خلل، وفي إيمانه دخـل ... فلسـنا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر وقد سلكوا أقرب طريق إليه».[1]

ب- تم توجيه سؤال من قبل أحد التونسيين المقيمين بمصر إلى جمعية الهداية الإسلامية في القاهرة حول التجنس بالجنسية الفرنسية، فبحثت المسألة، فرأت أن الأدلة القائمة على ردة المتجـنس قاطعـة، فكتبت فتوى بذلك وقدمتها إلى مجلس إدارة الجمعية، فقرر نشرها بالصحف تحذيرا للمسـلمين مـن الوقوع في هاوية الارتداد عن الدين.[2]

8- أصحاب هذا الاتجاه ينطلقون من أن العالم إمّا دار حرب أو دار إسلام، وأن الأصل في العلاقة مـع غير المسلمين هي الحرب، وهذه النظرة التقليدية سادت بين الفقهاء طوال قرون، وما يزال بعض العلماء والقادة الدينيين يعتقدون أن الحرب والقتال هما القاعدة في العلاقة مع غير المسلمين[3]، وأبرز أصـحاب هذا الاتجاه هم قادة بعض الحركات السنية الشهيرة كسيد قطب، المنظر الإيديولوجي لجماعة الإخـوان المسلمين في مصر، وأبو الأعلى المودودي، الفقيه والسياسي الهندي، وتيار الظاهرية الجـدد، وكـذلك بعض المستشرقين الباحثين والغربيين.

علماء الجزائر والتجنس:

من النوازل التي انبرى العلماء في ثلاثينيات القرن الماضي لبيان حكمها الشرعي نازلة التجنـيس، التي روجت لها فرنسا ومن سار معهم، وإن تباينت المواقف في حكمها الشرعي، غير أن الرأي الـذي ساد هو القول بعدم الجواز، والذي مثلته جمعية العلماء المسلمين.

ومن جملة المواقف والأدلة والردود المسجلة حول هذه النازلة ما يلي:

1- إن التجنس هو التفعل والتطبع وفيه تكلف كتفرنس وتنكلز وتألمن، ومعناه يفيد الخروج والمروق من جنس إلى جنس، وهذه كلها كبيرة[4]، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ﴾[5]

---

[1] محمد بن عبد الله بن سبيل، التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، مقال: منشور في مجلة مجمع الفقه الإسـلامي، عـدد4، 1989م، ص150-154.

[2] المرجع نفسه، ص155.

[3] محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام، دار الصفوة، ط12، مصر، 1320هـ.

[4] سيدي علي المسيلي الديلمي، رسالة رفع التلبيس عن نية من أراد مسخ المسلمين بالسفور والتجنيس، المطبعة العلاوية، مسـتغانم، الجزائر، ط2، 1992م، ص42.

[5] المائدة، من الآية2.

2- المتجنس بجنسية جنس نصراني تجري عليه أحكام ذلك الجنس المتجنس به في النكـاح، والطـلاق والميراث، والتحاكم في تلك المسائل الشخصية الشرعية إلى حكومة الجنس المتجـنس بـه، والفقهـاء يقولون: إن الارتداد وهو الكفر يكون بقول صريح أو ما يتضمن ذلك، أو بعمل يؤذن بالكفر، وقد بان حكم المتجنس أنه ضمن الارتداد أو قريب منه.[1]

3- جمعية العلماء شنت حملة على صفحات مجلة البصائر: فكتب رئيس تحريرهـا "**الطيـب العقـ**بي" افتتاحية بعنوان "مكمن الصرعية في التجنس والمتجنسين"[2]، وكتب "**العربي التبسي**" رئيس لجنة الافتاء افتتاحية بعنوان: "التجنس كفر وارتداد"[3]، وختمت حملتها بإصدار فتوى دينية بتكفير كل من يتجنس بالجنسية الفرنسية وبذلك قطعت الطريق أمام فرنسا وأذيالها.[4]

4- وممن كان كتب في النازلة أيضا الأستاذ "**توفيق المد**ني"، فقد جاء في صـحيفة الإصـلاح بفصـل مسهب في النازلة لم يكتم فيه استقباحه لمن يترك جنسيته لجنسية غيره.

وما نشره أيضا في جريدة "النديم التونسية" العدد:155 تحت عنوان: "القومية المتضعضعة يجب تدعيمها" ومما قال: إن جنسيتنا هي تاج الكرامة فوق رؤسنا وهي الرابطة المتينة بين ماضينا الزاهـر ومسـتقبلنا السعيد.[5]

5- تمسك فقهاء الجمعية بعد استقلال الجزائر بنفس الحكم بالنسبة للجالية المسلمة القاطنة بفرنسا.

ففي سؤال ورد على الشيخ "**أحمد** حماني" -رحمه الله- فحواه: هل يرتد من تجنس بجنسية فرنسية أو أوربية؟

كان جوابه: إذا تجنس مسلم بجنسية كافرة، وتبرأ من جنسيته الإسلامية فقد ارتد لأن جنسيته الجديـدة تمنع من التمتع بنصوص الشريعة.

وفتوى ردة المتجنس صحيحة مقنعة لمعتقدها كما يقول الشيخ، ويرد على ما أنكرها بأنه يفـتح الباب لجاليتنا بفرنسا أن تلج أبواب التجنس، وتتعرض إلى خطر الابتلاع والتنكر لأمتها.[6]

الاتجاه الثاني: أصحاب هذا الاتجاه ذهبوا إلى تفصيل المسألة: فذكروا أن المتجنس على نوعين:

---

(1) سيدي علي المسيلي الديلمي، مرجع سابق، ص41.

(2) الطيب العقبي، جريدة البصائر، عدد:77، ص72.

(3) العربي التبسي، جريدة البصائر، جانفي، 1998م، عدد:95، ص1.

(4) ابن باديس، جريدة البصائر، 14 يناير، 1939م، ص2.

(5) سيدي علي المسيلي الديلمي، مرجع سابق، ص44.

(6) أحمد حماني، مرجع سابق1/31-32-33، 3/306-312 بتاريخ: 1990/04/30م.

أولا: الأقليات المسلمة التي هي من أصل سكان تلك الدولة:

وهذه الأقليات إما أن تكون نشأة من المسلمين الذين أسلموا من شعب تلك الدولة، أو تكـون من المسلمين الذين عاشوا في الدولة الإسلامية، فنشبت الحرب بين الدولة الإسـلامية والدولـة غـير الإسلامية، فاستولت على إقليمهم وضمته إلى دولتهم، فأصبحوا أقلية من الناحية الدينية، كمـا كـان الوضع في يوغسلافيا وروسيا.

فهؤلاء مكرهون على هذه الجنسية، وليس لهم أي شأن في ذلك ومن هنا فلا إثم عليهم إذا قبلوا هذه الجنسية، لأنم مكرهون والمكره لا إثم عليه في الشريعة الإسلامية والتجنس بالنسبة إلـيهم وسـيلة للحصول على الضروريات في الحياة وممن ذهب إلى هذا الرأي الدكتور"**فتحي الدريني**".[1]

ثانيا: الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد الذي تقيم فيه أصلاً:

هذه الأقليات لا يجمعهم أصل واحد مع سكان تلك الدولة وأفرادها جاءوا إلى هذه الـبلاد لأسـباب مختلفة.

والحكم في هذه المسألة يتوقف على السبب الذي من أجله وجدت هذه الأقلية الإسلامية في البلاد غير الإسلامية، فإن الحكم الشرعي يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

وعليه:

1- ففي الحالة التي يترك فيها المسلم بلده بسبب اللجوء السياسي فغالبا ما تستحب منه الجنسية للإقامة، وهذا يجوز له أن يطلب الجنسية[2]، لأنها حالة ضرورة، إعمالا للنصوص الشرعية ومنها:

أ- قوله تعالى: ﴿ إِلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالإِيمَانِ ﴾[3].

فإذا جاز للمسلم أن يتلفظ بكلمة الكفر إذا كان مكرها، فمن باب أولى أن يكون جـائزا لـه التجنس بالجنسية غير الإسلامية حفاظا على دينه أو نفسه أو ولده.

ب- قوله ﷺ «البلاد بلاد الله والعباد عباد الله، فحيثما أصبت خيرًا فأقم»[4] **ووجه الدلالة**: أن الإنسان الإنسان متى تيسر له قوته في بلد، وكان آمنا فيه على نفسه ودينه، فلا يهاجر إلى بلد آخر لا يمكنـه أن يعيش فيه آمنا على نفسه ودينه.

---

(1) محمد توبولياك، مرجع سابق، ص83.

(2) سليمان محمد توبولياك، مرجع سابق، ص85.

(3) النحل، من الآية106.

(4) رواه أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة، الأندلس، 166/1. السيوطي، الجـامع الصـغير لأحاديـث البشـير النـذير، دار الفكـر، بيروت396/1. الألباني، ضعيف الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، ص352، والحديث ضعيف.

2- وفي حالة التجنس لمصلحة الإسلام والمسلمين، فجوّزها البعض ودليلهم على ذلك أن ابن قدامة يجوز للمسلم الإقامة في دار الكفر إذا تمكن من إظهار دينه، وكان في بقائه مصلحة للمسلمين استدلالا بفعل العباس عم الرسولﷺ في إقامته في مكة المكرمة وهو مسلم وهي يومئذ دار كفر.[1]

3- حالة التجنس لمرد أغراض دنيوية لا ضرورة فيها، فيرى البعض عدم جوازها وتصـل أحيانـا إلى الكفر والردة[2]، لقوله تعالى ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم منكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾[3].

المطلـب الثالث: المناقشـة والترجيـح.

من خلال تتبع الآراء السابقة حول مسألة التجنس، نرى بأن الأقوال تكاد تتفق حـول إباحـة التجنس في حالة الضرورة وبشروط، أما الحالة الاختيارية فاختلفت فيها الآراء، وقبل التطرق للحكـم المختار في التجنس، يجب تسجيل الملاحظات الآتية:

أولا: التصنيفات الفقهية القديمة للدولة الإسلامية وغيرها من الدول غير الإسلامية كدار الحـرب ودار الإسلام، ودار العهد، هو محض اجتهاد فقهي.

وتقسيم الفقهاء تاريخي التأثر واقعي النزعة، خاصة أنه افتقد إلى أي نص صريح مـن نصـوص الوحي يحدد المعنى المراد منها، ويضع المعايير الخاصة بها.[4]

وممن يؤكد أن ذلك التقسيم كان اعتباريا محضا، الإمام ابن تيمية رحمه الله، حين سئل عن مدينه (ماردين)، وكانت ثغرا من الثغور الشامية مع الروم، وسكانها مختلطون (مسلمون ومسيحيون) وإدارتها تنتقل تارة إلى الروم وتارة إلى المسلمين هل هي دار حرب أم دار إسلام؟

فقال: «وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة، فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار الحرب الـتي أهلها كفار، وليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام بكون جندها مسلمين، بل هـي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه».[5]

وأظهر ما تدل عليه هذه الفتوى هو أن التقسيم اعتباري من وضع الفقهاء.

---

(1) ابن قدامة، مصدر سابق10/507.

(2) سليمان محمد توبولياك، مرجع سابق، ص88.

(3) المائدة، من الآية51.

(4) ياسر لطفي العلي، الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، سـنة الإجازة2008م، ص204.

(5) ابن تيمية، الفتاوى، مصدر سابق28/240-241.

ثم إن عالمية الإسلام، التي لا تجعله دين العرب خاصة، ولا دين جنس من الأجناس دون سـواه هذه العالمية تتوجه به إلى كل البشر، وتراهم بإزاء دعوته إحدى أمتين:[1]

أ- أمّة الاستجابة: التي اختارته اختيارا حرا فالتزمت بأمانة إقامته إلى يوم الدين.

ب- أمّة الدعوة: التي على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للإسلام، لعلّ الله يهـديها إلى هـذا الدين.

أما التقسيم القديم، فإن الذي اقتضاه وفرضه هم الذين أعلنوا الحرب المستمرة على الإسلام وأمته وداره منذ فجر الإسلام.

ثانيا: الجنسية لا تحمل بعدًا عقائديا، بل هي مجرد إثبات للانتماء القانوني إلى بلد ما، إلاّ أن بعض العلماء يعتبرها معيارًا للعقيدة والدين، فيعتبر حصول المسلم على جنسية دولة غير مسلمة بمثابة تـرك المسـلم لدينه، وفك ارتباطه بالعالم الإسلامي، وهذا معيار غير دقيق ويتضمن العديد من الإشكالات منـها أن هناك أقليات غير إسلامية تعيش في البلدان الإسلامية وتحمل جنسيتها، فهل يدل ذلك على أنا تركـت دينها وأصبحت مسلمة؟

والمبدأ الذي تقوم عليه العلاقة بين الفرد والدولة الحديثة هو المواطنة، وتعني العلاقة بـين الفـرد والدولة، حيث تشير إلى الحقوق التي ترى الدولة أنه من المناسب منحها البعض الأفراد الذين هـم مـن أهلها، والدولة عندما تفرق بين المواطنين في بعض الحقوق إنما تقيم هذه التفرقة على أساس اختلافهم في بعض الأوصاف التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة.[2]

ثالثـا: نظرية السلم هي الأصل في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ويرى شيخ الأزهر السابق جاد الحق أنه أصبح واجبا على المسلمين أن يقيموا علاقات المودة والمحبة مع أتبـاع الـديانات الأخـرى، والشعوب غير المسلمة نزولا عند هذه الإخوة الإنسانية.[3] وبعدما أورد الشيخ محمد أبو زهرة الآيـات التي تتحدث عن السلم يستنتج «أن هذه النصوص كلها تدعو إلى السلام دعوة مطلقة غير مقيدة».[4]

رابعـا: العلاقات الدولية تقوم اليوم على مبدأ الالتزام بالعهود والمواثيق، والشريعة الإسلامية تلتزم بهذا المبدأ انطلاقا من واجب شرعي يدعو إليه الإسلام ألا وهو الوفاء بالعهد وقد حث القرآن الكريم علـى

---

(1) محمد عمارة، النظام العالمي الجديد، رؤية إسلامية، مجلة العربي، العدد:563، اكتوبر2005م.

(2) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، ط2002م، ص79.

(3) جاد الحق على جاد الحق، مجلة الأزهر، ديسمبر، 1993م، ص811.

(4) الشيخ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، ص274.

الالتزام بالعهود فقال تعالى: ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾.[1]

قال ميمون بن مهران: «من عاهدته فوفِ بعهده مسلما كان أو كافرا فإنما العهد لله تعـالى»[2]، وعلى هذه الأسس الثابتة من الأوامر الإلهية بالالتزام بالعهود والمواثيق قامت العلاقات الإسلامية ونظمـت علاقاتا سواء كانت هذه العلاقة بين الأفراد أم الدول والشعوب، وقد بين ذلك المصطفىﷺ مـن خـلال سيرته العملية فقد كان مثالا للالتزام بالعهود والمواثيق قولاً وفعلاً، ولو أدى ذلك لضياع مصلحة يجنيهـا المسلمون من نقض العهود.[3]

وفي الوقت الحاضر ظهرت علاقات دولية جديدة ومواثيق ومعاهدات تنظم العلاقات بين الدول، كما ينبغي استبعاد تسمية الوجود خارج العالم الإسلامي بـ"الأقليات" لأن تلك التسميات لا تعبر عن حقيقة الوجود الإسلامي الذي يتسم بالشمولية، والأصالة والاستقرار، والتسمية المناسبة هي "**المسلمون في الغرب**".[4]

خامسا: فقهاء المغرب العربي، ومن بينهم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رفضوا مطلقا مبدأ التجـنس متأثرين بالخلفية التاريخية والسياسية لقضية التجنس سواء في عهد الاستعمار، أو بما أفتى به الونشريسي، ومن أجازه منهم فقد اعتمد نفس الشروط التي أشار إليها الشيخ الونشريسي جوابا للشيخ أبي عبـد الله بن قطية.[5]

ومثل هذا الفقه كانت له خطورة بالغة، وهي انقراض الوجود الإسلامي في كل الـبلاد غـير الواقعة تحت الحكم الإسلامي، بخلاف الفقه الحنفي الذي أجاز بقاء المسلم في بلاد غير المسلمين وتحـت حكم الكفار طالما أمنوه على عقيدته وسمحوا له بأداء الشعائر، ومعظم الدراسات في الفقه الحـديث في تعرضها لهذه القضية لم تتحرر من الإرث الفقهي لمنطقة المغرب العربي ومن أجـاز التجـنس أجـازه بشروط، ثم إن الواقع تغير فالدول الأوربية لا ترغب أصلاً في منح جنسيتها لغير مواطنيهـا الأصـليين والحصول عليها ليس بالأمر السهل.

---

(1) النحل، الآية91.

(2) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مصدر سابق57/8.

(3) سعيد حارب المهيري، حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بـيروت، عـدد: 52/53، 2002/2001.

(4) قرار مجلس الفقه الإسلامي، رقم: 151(16/9)، الدورة: 16، دبي، أفريل2005م.

(5) الشيخ محمد الشاذلي النيفر، التجنس بجنسية غير إسلامية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد:4، 1989م، ص246-247.

ومما سبق يتضح لنا ما يلي:

1- أن تواجد المسلمين في الغرب ليس تواجدا ظرفيا، بل هو دائم، والتجنس يمنح المسلمين حقوقا أكثر، ويضمن لهم المشاركة في اتخاذ القرارات الهامة التي يكون لها انعكاس على حياتم.

2- أن الدول الغربية تقيم نظمها السياسة على مبدأ فصل الدين عن الدولة، وهو مبدأ في أحد جوانبه يحترم الحريات الشخصيات، والمعتقدات الدينية ويقرها ما دامت لا تتعارض مع هذا المبدأ، فالعلاقة بين الفرد والدولة علاقة واجب وحق.

وعليه فإن أرجح الأقوال وأقربا إلى الواقع الذي أفرزته العلاقات الدولية الجديدة، هو ما ذهب إليه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته بسراييفو حيث قرر ما يلي:[1]

الصواب صحة المواطنة في غير ديار الإسلام سواء للمسلم الأصلي أو المتجنس، وأدلة المانعين إما صحيحة لا تدل على المنع أو أحاديث غير صحيحة لا يعتد با في الاستدلال الفقهي.

ورأى أن المواطنة لا تخالف الولاء الشرعي، إذ لا يلزم من وجود المسلم في غير ديار الإسلام الالتزام بما يخالف دينه من مقتضيات المواطنة، كالدفاع عنها إذا اعتدي عليها، والأصل أن يكون المسلمون في مقدمة من يدفع الضرر عن بلده كما لا يحل أن يشارك في أي اعتداء تقوم به بلده على أي بلد آخر سواء كان إسلاميا أم لا.

ومن واجبات المواطنة التعايش واحترام الآخر، والتزام القيم الأخلاقية كالعدالة والتعاون على الخير، والنصح من خلال القوانين السائدة لإصلاح ما يضر البلاد أو العباد.

سياسات "الاندماج" المتبعة في الدول الأوربية تتراوح بين اتجاهين:

اتجاه: يغلب جانب الانصهار في المجتمع ولو أدى ذلك إلى التخلي عن الخصوصيات الدينية والثقافية للفئات المدمجة.

واتجاه آخر: يرى ضرورة الموازنة بين مقتضيات الاندماج ومقتضيات الحفاظ على الخصوصيات الثقافية والدينية، ويرى المجلس أن الاتجاه الثاني هو الذي يعبر عن الاندماج الايجابي، الذي يجب أن تحدد مقتضياته بوضوح، وهي مسؤولية مشتركة.

كما دعا المجلس المسلمين إلى العمل على حفظ شخصيتهم الإسلامية دون انغلاق وانعزال

[1] المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المسلمون في أوروبا: المواطنة والاندماج، قرار17/1 و17/2، الدورة17، سراييفو، البوسنة والهرسك، ماي2007م.

أو تحلل وذوبان في المجتمع، وإلى إقامة المؤسسات الدعوية والتربوية والاجتماعية اللازمة لذلك، ويدعو المجتمعات الأوربية وخصوصا الهيئات المعنية بقضية الاندماج، إلى الانفتاح على المسلمين والتواصل مع المؤسسات الإسلامية، كالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث لدراسة مقتضيات الاندماج وتيسير السبل المحققة له، بما يفيد المجتمع ويدعم استقراره وازدهاره، وبما يمكن المسلمين من الحفاظ على هويتهم الإسلامية الأوربية.

المطلب الرابع: الآثار المترتبة على التجنس.

التجنس عقد مواطنة بين الفرد والدولة تحكمه مدونة الحقوق والواجبات، فأما الحقوق التي تثبت للشخص الذي يتمتع بجنسية دولة ما فهي:[1]

1- ثبوت حقوق المواطن العادي، بحيث يصبح مواطنا في تلك الدولة وعنصرا عاملاً من عناصرها.
2- الحصول على الإقامة الدائمة في تلك الدولة.
3- يحق له استخدام المرافق العامة في الدولة.
4- يحق له أن يتولى الوظائف العامة في تلك الدولة، كالقضاء والمناصب العسكرية والحكومية وذلك بعد فترة زمنية محددة من تجنسه.
5- يحق له أن يمارس الحريات الأساسية.
6- يتمتع بالحماية الدبلوماسية لشخصه وأمواله في حالة وجوده في دولة أجنبية أما الواجبات فمنها:[2]

أ/ أن يتحاكم إلى قوانين الدولة في كل مجالات حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ب/ أن يشارك في بناء تلك الدولة بكل مواهبه وقدراته التي تتوافر لديه.

ج/ أن يدافع عن هذا البلد ومصالحه وينفذ أغراضه.

ومن بين أهم الآثار المترتبة على التجنس والتي تطرح إشكالات فقهية ما يلي:

الفرع الأول: تولي الوظائف العامة في الدولة غير الإسلامية.

الظاهر جواز تولي الوظائف العامة في الدولة، للأدلة الآتية:

1- قصة يوسف عليه السلام عندما صار معه ما صار، وبعد أن أوّل رؤيا الملك وأعجب بتأويله أرسل

---

(1) فؤاد عبد المنعم رياض، الوسيط في أحكام الجنسية، مرجع سابق، ص18.

(2) المرجع نفسه، ص18.

إليه، ولما جاءه قال له: ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إني حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾.[1]

يقول الإمام ابن العربي «كيف استجاز أن يقبلها (أي الوزارة) بتولية الكافر وهو مؤمن؟ قلنا: لم يكن سؤال ولاية وإنما كان سؤال تخل وترك لينتقل إليه».[2]

2- يقول أبو الأعلى المودودي: «ومما يستدل منه على أن اشتراك المسلمين وحتى الأنبياء في نظام حكومة غير إسلامية أمر جائز مشروع، وليس ذلك فحسب بل هو أيضا فرض كفاية في بعض الحالات، لأنّ طلب يوسف من فرعون مصر أن يكون على خزائن مصر برغبته دليل على أن هذا السلوك لم يكن جائزا مشروعا فحسب، بل كان يعده واجبا عليه، وإلاّ لما طلبه من فرعون ودعم طلبه بقوله على نفسه «إني حفيظ عليم».[3]

3- يقول الشيخ راشد الغنوشي: «... نحن هنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية لتحقيق مصلحة عامة للناس، هي حفظ نفوسهم، وهي مصلحة من مصالح الدين قد يقرب قضاؤها الناس من الدين ويعرفهم ببركاته فيتعرفون إليه عيانًا سبيلاً للتعرف إليه إيمانًا».[4]

4- يقول "سعيد حوى": «لقد خدم يوسف عليه السلام في نظام كافر له شريعة تختلف عن شريعة يوسف بدليل قوله تعالى﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ﴾[5]»[6]،والآية صريحة في جواز تولي الوظائف،بل أعلى الوظائف والحكم بالقوانين الوضعية كما هو واضح من قصة يوسف عليه السلام.

5- إعمال القواعد الفقهية ومقاصد الشرع: من ذلك قاعدة: "إذا اجتمعت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات".

وفي عمل المسلم في الوظائف العامة في بلاد غير المسلمين ضرورة ينتج عنها تحقيق مصالح المسلمين في تلك الديار، بل تحقيق نفوذ إسلامي فعال في تلك الدول، ثم إنّ المسلم في مثل هذه الديار غير مطالب أن يقيم شرع الله فيها، يقول الشيخ "محمد عبده": «إن دار الحرب ليست محلاً لإقامة أحكام الإسلام، ولذلك تجب الهجرة منها إلا لعذر أو مصلحة للمسلمين

---

(1) يوسف، الآية55.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق1092/3.

(3) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، الدار السعودية، جدة1984م، ص65.

(4) راشد الغنوشي، مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي، جريدة السبيل، عمان، عدد: 23، 1994م، ص14.

(5) يوسف، من الآية76.

(6) سعيد حوى، الأساس في التفسير، ط1، دار الإسلام، القاهرة، 1985م، 1414/5.

يؤمن معها من الفتنة في الدين، وعلى من أقام أن يخدم المسلمين بقدر طاقته ويقـوي أحكـام الإسلام بقدر استطاعته، ولا وسيلة لتقوية نفوذ الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين مثل تقلـد أعمال الحكومة، ولا سيما إذا كانت الحكومة متساهلة قريبة من العدل بين جميع الأمم...»[1]

6- النظر إلى مآلات الأفعال: إنّ في تولي المسلمين الوظائف العامة تحقيق مصالح كبيرة للأقليـات المسلمة المقيمة هناك، والتي هي جزء من النسيج السكاني لتلك الدول، وتواجدها دائـم غـير ظرفي

ومن بين هذه المصالح ما يلي:

1/ التسهيل بالمطالبة بالمساواة بالحقوق والتعليم، والمرافق العامة للجاليات الإسـلامية، وجعـل المسلم لا يحس بعقدة النقص مقابل غيره من المواطنين.

2/ الوصول إلى مراكز القرار في مثل هذه الدول، وإسماع وجهة نظر المسلمين في قضايا تلـك الدول.

3/ القدرة على منع القرارات التي تحاك من طرف المنظمات المعادية للمسلمين، خصوصا بعـد حوادث 11 سبتمبر2002م.

4/ إبراز الوجه الصحيح للإسلام والمسلمين في إدارة شؤون الناس بكفاءة عالية ونزاهة مهنية، مما يعطي صورة مشرفة عن المسلمين والإسلام، ويدحض تهمة الإرهـاب الـتي يـراد إلصـاقها بالمسلمين.

5/ المحافظة على الخصوصيات الثقافية والدينية للمسلمين، مثل مراعاة شهر رمضان، صلاة الجمعة وغيرها.

ومما سبق يتضح جواز تولي المسلم للوظائف العامة حيث أنه في غالب الأحيان تلتزم تلك الدول في تشريعاتها الوضعية تحقيق مبدأ العدالة، والخدمة العمومية لجميع المواطنين، فالعبرة دوما بالنتائج، بل إن المسلمين المتواجدين بالغرب يتمتعون بحقوق من أجلها فضلوا البقـاء في تلـك الديار، التي أقامت نظمها على أسس العدالة والحرية.

غير أنه يجب التنبيه إلى أن الأعمال والوظائف الأخرى يجب أن ينضبط المسلم فيهـا بضـوابط الشرع، وعليه أن يختار العمل المشروع فلا يجوز للمسلم مثلاً:

- أن يعمل في عمل حرمه الإسلام كبيع الخمر أو صناعتها.

---

(1) رضا محمد رشيد، تفسير المنار، مصدر سابق، 408/6.

- أن يعمل في الأعمال المخلة بالحياء والآداب الإسلامية.

فمثل هذه الأعمال محرمة سواء في ديار الإسلام أو ديار غير المسلمين، فلا يجوز التذرع بالضرورة، لأن مجال العمل واسع.

الفرع الثاني: إقامة الأحزاب السياسية ودخول المجالس النيابية.

الحزب وفق المفاهيم السياسية الحديثة هو: «مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، وينظمون أنفسهم بهدف دخول السلطة وتحقيق برنامجهم»[1]، لم يعرف الفقهاء قديما مفهوما للحياة السياسية والنيابية في الدول غير الإسلامية بالنسبة للمسلمين، فهي من المسائل المستجدة والظاهر جواز ذلك للأدلة التالية:

1- النظم الغربية تقيم حياتها السياسية على مبدأ الديمقراطية، التي تقوم على التعددية الحزبية، والحزب هو الطريق الشرعي لتغير نظام الحكم أو الوصول إلى السلطة، والحفاظ على الحقوق.

والمحافظة على الحقوق بالنسبة للمسلمين في البلاد غير الإسلامية ضرورة ملحة ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بواسطة الحزب، والقاعدة تقول:«ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

2- النظام السياسي في الدول الغربية يقوم على أساس التكتلات والتجمعات السياسية والثقافية والإعلامية، ومن بين هذه التكتلات ما هو معاد للمسلمين والإسلام، ولا يعقل أن تواجه الأقليات الإسلامية هذا الجهد الجماعي، بعمل فردي غير منظم بدون هدف منشود يحافظ على حقوق هذه الأقليات وحقوق أبنائها.

3- أجاز الشيخ "جاد الحق" شيخ الأزهر سابقا الانضمام إلى الأحزاب السياسية الغربية حيث قال في فتوى له: «لما كان التعايش مع غير المسلمين، وفي بلادهم يستدعي الحفاظ على حقوق المسلمين، وكانت النظم السياسية والإدارية متفاوتة، فهي في بلد غيرها في بلد آخر، وهي بجملتها ليست من الأحكام المستمرة، أو المستقرة، بمعنى أنها قابلة للتغيير، وتدخل في نطاق أحكام المعاملات التي لم ترد محاذيرها مفصلة في القرآن والسنة، وإنما جاءت مجملة على نحو ما نوهت عنه هذه الآيات الكريمة ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ

---

[1] عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، 42/1.

[2] الممتحنة، الآية8.

وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[1]، فقد أشارت الآيات إلى أن معايشة المسلمين لغير المسلمين في وطن واحد، والتعاون معهم في أمور الحياة مباح، غير منهى عنه، ماداموا لم يتعرضوا للمسلمين في أمر الدين أو الديار، كما أباحت للرجل المسلم التزوج من المرأة الكتابية، أي تكوين أسرة ينشأ فيها الأولاد، ويترتب عليها صهر بافتراض استمرار الزوجة غير المسلمة على دينها، وفي هذا إباحة التعامل في سائر أمور الحياة بين المسلم وغير المسلم، دون إضرار بالإسلام، ولا بالمسلم في عقيدته ودينه».

« وإذا كانت الأحزاب السياسية قد برزت في العصر الحالي كوسيلة للتنافس على الوصول إلى الحكم في أغلب دول العالم، وكذلك الجمعيات، والمؤسسات التعاونية الأخرى والنقابات، كل ذلك لخدمة أغراض اجتماعية أو فئوية أو سياسية، وكلها تدور مع المصالح الذاتية، والعامة لأعضائها في نطاق النظام العام للدولة.

إذا كان كذلك فإنه لا حرج على مسلم، أو أكثر من الانضمام إلى أي من الأحزاب المعترف بها من الدولة بالرغم من علمانيتها، أو نصرانيتها ما دامت لا تمس العقيدة الإسلامية أو المصالح الأساسية للمسلم، ومن ثم كان من المباح في الإسلام انضمام المسلم فردا كان أو جماعة إلى أي حزب من الأحزاب السياسية ذات الكيان القانوني في الدولة التي يقيم المسلم على أرضها، وفي نطاق قوانينها، قصدا إلى التمكن من ترشيح نفسه في انتخابات المجالس البلدية أو المجالس النيابية، ومن المباح كذلك للمسلم والمسلمين كافة في أية دولة الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات لصالح حزب دون التحالف معه للاستعانة بكل ذلك على تحقيق مصالح المسلمين وحمايتها والدفاع عن الحقوق المشروعة لهم بالذمة والصدق ، وعلى المسلمين في هذه الدول أن يسلكوا هذه الطرق المشروعة، وفي نطاق قوانين تلك البلاد، ليكون لهم صوت يحمي مصالحهم، وعلى من يكون من المسلمين عضوا في المجالس البلدية أو النيابية ألا يصادق على إباحة أمر محرم في الإسلام، أو يناهض أصول العقيدة الإسلامية».[2]

4- يذهب الشيخ "القرضاوي" إلى جواز، بل أهمية دخول المسلمين في الأحزاب السياسية ويقول: «إن ذلك سيكون مصدر قوة لهم من أجل الدفاع عن حقوقهم وأوضاعهم هناك، وأن عليهم أن يعملوا ما بوسعهم في ذلك السبيل، فإن كان حصولهم على الجنسية سيقويهم فليفعلوا ذلك أيضا»، ويرد على

---

[1] المائدة، من الآية5.

[2] جاد الحق علي جاد الحق، فتوى في بعض أحكام تتعلق بالأقليات الإسلامية في غير ديار المسلمين، مجلة الأزهر، السنة: 63. 1991م، 3/617-619، وكذلك صلاح عبد الرزاق، الوضعية الشرعية للدول غير المسلمة المعاصرة، موقع: الموسوعة الإسلامية www.balagh.com.

اعتراض حول قضية موالاة غير المسلمين فيقول: «إنّ الأمر ليس كذلك، والمسلم ينتمي بدف معـين، ولا يستلزم موالاته لهم» ويرد على إشكال آخر يتلخص بأن الفقهاء في البلـدان الإسـلامية يحرمـون الانتماء إلى الأحزاب العلمانية والاشتراكية فكيف يحللون الانتماء إليها في الغرب؟ فيجيب أن «الفتوى تتغير بحسب الظروف والمواضيع، وأنه في البلد الإسلامي شيء وفي البلدان الغربية شيء آخر».[1]

5- وإلى نفس الاتجاه ذهب فقهاء الشيعة.

فالشيخ "محمد على التسخيري" يجيز ذلك بشرط أن لا يؤدي إلى عمل محرم.

والسيد "فضل الله" يقول: «لا مانع من ذلك إذا كانت هناك مصلحة إسلامية عليا، والظـاهر وجود المصلحة غالبا بشرط أن يكون المشاركون في مستوى المسـؤولية في المحافظـة علـى مصـالح المسلمين»، فهو يشترط وجود مصلحة إسلامية، ويؤيد وجودها في أغلب الأحيان.[2]

الفرع الثالـث: المشاركـة في الجيـش غير المسلـم.

المراد بالخدمة العسكرية هي الواجب الوطني الذي يلتزم به كل مواطن في الدولة الـتي يحمـل جنسيتها بتأديته استعدادا للدفاع عنها أو المشاركة في أي عمل عسكري تقوم به تلك الدولـة ومـن المتعارف عليه أن كل دولة تملك جيشا تسعى لتطويره عددًا، وخاصة عدّة.

كما أن المشاركة في العمليات العسكرية، التي تقررها الدولة تلزم كل مواطن تستدعيه الدولة أن يشارك فيها، وأي رفض للأوامر يعرض صاحبه للمحاكمة العسكرية.

ومن القضايا الفقهية التي تطرح بالنسبة للمتجنس بجنسية دولة غير إسلامية ما يلي:

- حكم أداء المسلم للخدمة العسكرية مع الجيش غير الإسلامي.
- حكم مقاتلة المسلمين مع الكفار ضد الكفار.
- حكم مقاتلة الجندي المسلم مع الكفار ضد المسلمين.

1- حكم أداء المسلم للخدمة العسكرية مع الجيش غير الإسلامي.

حث الإسلام المسلمين على أن يكونوا أقوياء لينافحوا عن الحق، ومـن معـاني القـوة القـوة العسكرية، التي تمكن المسلم من الاستعداد لرد عدوان المعتدي، ولاشك فإن الفنون العسكرية بلغت اليوم درجة عالية من التفوق إلى درجة أن معارك اليوم تعتمد على الأسلحة البالغة الدقة، ومن هذا الباب فإن

---

(1) يوسف القرضاوي، بحث حول الدين والسياسة، مقدم لندوة المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، الدورة: 16، 2006م حول الفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوربا، موقع القرضاوي www.qardawi.net.

(2) موقع محمد حسين فضل الله www.arabic.byynat.org.

مشاركة المسلم ودخوله في جيش ومدارس الدولة غير المسلمة بنية اكتساب المعارف العسكرية جائز، بل هو من فروض الكفايات.

ومن الأدلة على جوازه ما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدواْ لَهُم ما اسْتَطَعْتُم من قُوةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْو اللّـهِ وَعَـدُوكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾[1].

يقول الرازي: «هذه الآية تدل على أن الاستعداد للجهاد والنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة، إلا أنه من فروض الكفايات».[2]

ب- قوله ﷺ «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، أحرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز».[3]

ولاشك أن تعلم فنون القتال، والتعرف على الأسلحة الحديثة من الأمور التي تنفع المسلم، وتعود بالفائدة على إخوانه أيضا.

ج- من القواعد الفقهية:

قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار": حيث لو ترك المسلمون الذين يعيشون في الدول غير الإسلامية الخدمة العسكرية، لعاد عليهم ذلك بالضرر، بحيث يحرمون من المساواة مع غيرهم، ويعيشون كفئة محتقرة من جهة، ومشكوك في ولائها للوطن من جهة أخرى.

قاعدة: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، الضرر الذي يلحق الفرد لا يلتفت إليه في مقابل المنفعة التي تلحق مجموع المسلمين.

د- المشاهدة تدل على أن الجيوش غير الإسلامية أكثر تفوقا، بل إنّ الدول الإسلامية تتسابق في الحصول على معدات عسكرية متطورة منها، وفي أغلب الأحيان لا تحصل عليها إلاّ بشروط تنتقص من سيادتنا.

2- حكم مقاتلة المسلمين مع الكفار صد الكفار.

لم يتعرض الفقهاء لهذه القضية بالشكل الذي تطرحه مستلزمات التجنس وواجبات المواطنة، ومن ثمة فإن السياق مختلف.

وعلى العموم فإن جمهور الفقهاء ذهبوا لعدم جواز ذلك، إلاّ إذا كانت هناك مصلحة ظاهرة للإسلام والمسلمين.

---

(1) الأنفال، الآية60.

(2) الرازي، التفسير الكبير، مصدر سابق191/9-192.

(3) رواه مسلم2052/4.

جاء في السير الكبير: «لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا أهل الشرك مع أهل الشرك؛ لأنّ الفئتين حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون، فلا ينبغي للمسلم أن ينضم إلى إحدى الفئتين فيكثر سوادهم ويقاتل دفاعا عنهم، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق لا لإظهار حكم الشرك»[1] أما حالة الاضطرار وتحقيق مصلحة للمسلمين فالظاهر جوازها لما يلي:

أ- ما أفتئ به الشيخ "**رشيد رضا**" رحمه الله عندما قال: «وإنني أعتقد أن محاربة مسلمي روسيا لليابان – يريد الحرب التي نشبت بينهما سنة1904م – ليست معصية لله تعالى، ولا ممنوعة شرعا، وأنها قد تكون مما يثابون عليها عند الله؛ إذا كانت لهم نية صالحة "إنما الأعمال بالنيات"، وللنية الصالحة في حرب المسلم مع دولته غير المسلمة وجوه، منها أن طاعته إياها تدفع عن إخوانه من رعيته شيئا من ظلمها وشرها إذا كانت استبدادية ظالمة، وتساويهم بسائر أهلها في الحقوق والمزايا إذا كانت عادلة، أو تقيدهم ما دون ذلك إذا كانت بين بين».[2]

ب- قاعدة: "تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناها، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما".

يقول ابن تيمية: «فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصلحة وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان ومطلوبا ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا».[3]

3- حكم مقاتلة الجندي المسلم مع الكفار ضد المسلمين.

الذي بحثه الفقهاء هو قتال المسلم مع الكفار ضد البغاة: وهم قوم من المسلمين يخرجون عن قبضة الإمام، ويريدون خلعه لتأويل سائغ، وفيهم منعة، ويحتاج كفهم إلى جمع الجيش.

وانقسم العلماء في هذه المسألة إلى قسمين:

1- جمهور الفقهاء: ذهبوا إلى عدم جواز قتال المسلم مع الكفار ضد البغاة إلاّ لضرورة، وقدروا هذه الضرورة بأن يقصد أهل العدل أن يردوا هؤلاء البغاة إلى طاعة الإمام، وفي حالة عجزهم عن ذلك وحدهم، أما إذا استطاعوا ردهم من غير أن يستعينوا بالكفار فلا يجوز لهم الاستعانة بهم.[4]

2- وأما الحنفية: فأجازوا ذلك مطلقا إذ كان المسلمون ظاهرين على من يستعينون به من الكفار.[5]

(1) محمد أحمد السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق، صلاح الدين المنجد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة1515/4.

(2) رشيد رضا، الفتاوى565/2-566.

(3) ابن تيمية، الفتاوى، مصدر سابق312/15.

(4) ابن جزي، القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت، ص239.

(5) السرخسى، المبسوط، مصدر سابق132/10.

وأثيرت هذه القضية بشدة بعد حوادث 11سبتمبر2002، حيث تقدم الضابط الأمريكي جـابلن محمد عبد الرشيد، أقدم المرشدين الدينيين المسلمين في الجيش الأمريكي، بطلب استفتاء حول مدى جواز مشاركة العسكريين المسلمين في الجيش الأمريكي في المهمات القتالية وسائر ما تتطلبـه في أفغانسـتان وغيرها من بلاد المسلمين.

وذكر في فتواه دوافع، ومبررات هذه العملية العسكرية فيما يلي:

1- الانتقام من الذين يعتقد أنم كانوا وراء تفجيرات 11سبتمبر2002م.

2- القضاء على العناصر التي لجأت إلى الأراضي الأفغانية وغيرها، وإخافة سائر الحكومات التي تقوم بإيواء هؤلاء الإرهابيين.

3- إعادة الهيبة للولايات المتحدة باعتبارها قطبا عالميا منفردا، ومما نلاحظه على نص السـؤال مـا يلي:

أ- أنا نازلة جديدة تعرضت لها الجالية المسلمة بأمريكا التي تحمل جنسيتها.

ب- أن عدد هؤلاء ليس بالعدد البسيط سواء في أمريكا أو الدول الغربية، حيث أقامت تحالفـا دوليا لمكافحة ما يسمى بالإرهاب، وأصبح كل المسلمون الذين يحملون جنسيات تلك الدول معنيـون بالأمر، وبمعرفة الموقف الشرعي.

مواقـف العلمـاء:

لّما عرضت هذه النازلة على مجموعة من علمـاء العصـر انقسـموا في إجابتـهم إلى ثـلاث توجهات.[1]

التوجه الأول: جواز المشاركة مع توافر الضرورة.

وضم هذا الاتجاه: الشيخ القرضاوي، د.محمد سليم العوا، المستشارفيصل مولوي، مع تفاوت طفيف.

1/ الشيخ القرضاوي: مما جاء في نص فتواه ما يلي:

1- أن الإسلام يحرم على المسلم أن يواجه أخاه المسلم بالسلاح، واستدل بأحاديث منها: قولـه ﷺ «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»[2]، وقوله ﷺ «إذا التقى المسـلمان بسـيفيهما؛ فالقاتـل

---

(1) قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي المسلم وقتال أفغانستان، صفحة الإسلام وقضايا العصر، موقع: www.islamonline.net ، بتاريخ: 01 مارس2002م.

(2) رواه البخاري عن ابن مسعود، رقم: 6044.

والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه».[1]

2- أن هذه الفتوى خاصة بالمسلم الذي يعمل في القوات المسلحة الأمريكية، ولمن كـان في مثـل حاله، فلا ينبغي أن نعمم، ومثل هذا الجندي المسلم هو مكره تحكمه قوانين الجيش فهو مجرد آلة في ترس كبير.

3- إذا تمكن المسلم من أن يتخلف عن هذه الحرب بطلب إجازة أو إعفاء، فالواجب عليه أن يفعل ذلك، حتى لا يتورط في مواجهة المسلم بغير حق، ما لم يترتب على موقفه هذا ضرر بالغ له، أو لجماعته الإسلامية التي هو جزء منها، كأن يصنف في خانة الذين يعيشون في الوطن، وولاؤهم لغيرهم، مما يجعلهم مشبوهين، أو يعرضون الجهود الدعوية للضياع.

4- تحكيم القواعد الشرعية ومنها:

- الضرر الأدنى يتحمل لدفع الضرر العام.
- حق الجماعة مقدم على حق الأفراد.
- تحكيم فقه الموازنات، ولا يجب أن يحكم العلماء فقه العوام الذي يغلـب الظـواهر علـى المقاصد.

5- إذا اضطر المسلم أن يقاتل مكرها، فعليه أن يبتعد بقدر الإمكان عن القتل المباشر، وان يشـارك وهو كاره منكر بقلبه.

وختم الفتوى بقوله: «هذا سر موافقتي على الفتوى التي جاءت من أمريكا، والـتي لم يفهـم أغوارها للأسف كثير من الإخوة الذين ينظرون إلى الأمور من السطوح لا من الأعماق»

2/ د. سليم العـوا: ومما جاء في بيان موقفه:[2]

1- أنّ هذه الأحداث الإرهابية التي وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية لـو عوملـت بمقتضـى نصوص الشريعة لكان الذي ينطبق عليها هو حكم جريمة الحرابة، ولذلك فهو يـرى ضـرورة البحث عن الفاعلين الحقيقيين لهذه الجرائم، والمشاركين فيها بالتحريض والتمويـل وتقـديمهم لمحاكمة عادلة تـ ل بهم العقاب المناسب الرادع لهم ولأمثالهم من المستهينين بحياة الأبرياء وأموالهم والمروعين لأمنهم، وهذا كله من واجب المسلمين المشاركة فيه بكل سبيل ممكنة؛ تحقيقا لقوله

---

[1] رواه مسلم عن الأحنف بن قيس، رقم:2888. البزار، البحر الزخار101/9.

[2] قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي، مرجع سابق.

تعالى:﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِ وَالتقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾.[1]

2- أن حديث:« إذا التقى المسلمان بسيفهما، فقتل أحدهما صاحبه، فالقاتل والمقتول في النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه»[2]، يبين الحال التي يملك فيها المسلم أمر نفسه، ولا يتناول الحال التي يكون فيها المسلم مواطنا وجنديا في جيش نظامي لدولة، لا يملك إلاّ أن يلتزم بطاعة الأوامر الصادرة إليه، وإلا كان ولاؤه محل شك، مما يوقع المسلمين في حرج لعدم القدرة على التمييز بين الجناة الحقيقيين والأبرياء الذين لا ذنب لهم، والحرج هنا إما مرفوع، وإما أنه مغتفر في مقابلة الأضرار العامة التي تلحق مجموع المسلمين في الجيش الأمريكي، والقاعدة الشرعية تقرر أنه «إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما».[3]

والحرج الذي يسببه كون القتال لا تمييز فيه، فإن على المسلم أن ينوي بمساهمته في هذا القتال أن يحق الحق ويبطل الباطل، وليس له شأن بما سوى ذلك من أغراض القتال.

3- إذا استطاع العسكريون المسلمون طلب الخدمة في أثناء المعارك في الصفوف الخلفية دون أن يسبب لهم ضرر، فإنه ينبغي لهم طلب ذلك

3/ فيصل مولوي: [4]

لم يشأ أن يجعل هذا الحكم فتوى عامة لجميع الجنود المسلمين العاملين بجيوش الدول غير المسلمة، وأعلن صراحة أن الاضطرار يجعل هناك مجالا للاختيار أمام الجندي المسلم، وبهذا ينسحب الحكم على حالة كل جندي على حدة.

ويظهر أن الشيخ "فيصل مولوي" يقدّر أن بعض الجنود يسعهم ترك الجيش والبعض الآخر بإمكانه التخلف عن الاقتتال في الحروب مع دول مسلمة، والبعض الثالث قد تضطره الظروف للمشاركة بشكل أو بآخر.

التوجه الثاني: يرى عدم جواز الاشتراك في هذه الحرب.

1/ د. علي جمعة:[5]

«على الجندي المسلم في الجيش الأمريكي أن يعتذر عن هذه الحرب، فإن لم يستطيع فليكن في الإدارة،

(1) المائدة، من الآية2.

(2) سبق تخريجه.

(3) الشيخ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص147.

(4) فيصل مولوي، فتوى رقم: 1024هـ، بتاريخ: 2005/08/24م، موقع: www.mawlawi.net.

(5) قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي، مرجع سابق..

فإن لم يستطع فليقدم استقالته، فإن اضطر إلى الخروج، وكان بين الصفوف، فلا يقتل مسلما بسلاحه، فإن قتله خطأ فعليه الدية والكفارة وإن قتله عمدا أثم إثم من قتل مسلما عمدا، قال رسول اللهﷺ وهو يخاطب الكعبة: "ما أعظم حرمتك على الله، ولدم امرئ مسلم أشد عند الله حرمة منك"[1]،ولا يعتمد في الدين، ولا من قبيل إدراك الواقع، قياس حرب المسلمين للفئة الباغية بقتال الكفار وتحت لواء الكفار للمسلمين، ولا يصح لا في العقل ولا في النقل أن تصبح الرابطة بين المسلمين راجعة إلى الوطنية والحدود الإقليمية ويجب على مسلمي العالم أن يتحدوا ضد هذا التلاعب السخيف بعقول المسلمين ومقررات دينهم».

2/ د. أحمد الريسوني:

مّما جاء في نص فتواه: «لا يجوز في هذه الحالة، وفي أمثالها، الإقدام على المشاركة في محاربة المسلمين وقتلهم والاعتداء عليهم، وأظن أن الإدارة الأمريكية ستتفهم هذا الموقف، وتتجنب الزج بالمسلمين في مقاتلة إخوانم، إما مراعاة لشعورهم وعقيدتم، وإما من باب الاحتياط لجيشها وانضباطه، ولكن إذا حصل ودعتهم إلى هذا القتال؛ فاعتدنا عنه وامتنعوا».[2]

التوجه الثالث: جواز الاشتراك في وإطاروجود بيّنة:[3]

ومثل هذا التوجه الأستاذ "د.طه جابر العلواني" و"د.صلاح سلطان" وفضيلة "الشيخ محمد الحانوتي"، وكانت أهم ملامح هذا التوجه ما يلي:

1- رأى "د.طه جابر العلواني" و"د.صلاح سلطان" ضرورة أن تستعمل الجالية المسلمة حقها كغيرها من المواطنين في معارضة قرار الحرب، إذا علمت أنا حرب غير عادلة، أو أنا تقوم على غير بيّنة ثابتة.

2- يرى "د.صلاح سلطان" أنه على المسلم الذي يرفض القتال يكون مصيره السجن أو التسريح من الجيش وهو ضرر خاص، يمكن تحمله لصالح الضرر العام الناتج عن قتال المسلمين، كما أنه إذا شارك فعليه أن يطلب العمل بالخطوط الخلفية العسكرية.

الموازنة والترجيح:

المتتبع لآراء وفتاوى العلماء في هذه النازلة الجديدة، يرى أنا أوقعتهم في حرج شديد جعلت

[1] أخرجه المنذري، الترغيب والترهيب241/3، الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم: 3420.

[2] موقع أحمد الريسوني www.raissouni.org.

[3] قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي، مرجع سابق.

فتاواهم تتراوح بين الرفض المطلق أو المشاركة المشروطة بحالة الضرورة، ومما يجب ملاحظته حول هـذه النازلة ما يلي:

1- أنها من النوازل الحرجة جدًا، تخص عموم المسلمين ولا تتناول الأقليات المسلمة على اعتبـار أن الولايات المتحدة دعت لتحالف دولي ضد ما سمته بالإرهاب وطلبت من الجميع المشاركة فيـه، وأن الذي لا يقف معها في هذه الحرب، هو ضدها وميدان هذه الحرب هـو أراضـي العـالم الإسلامي.

2- أن مثل هذه النوازل مما يمكن تصنيفه في خانة فتاوى الأمّة، والتي كان يجب أن تجتمع لأجلها المجامع الفقهية بالتنسيق مع الحكومات الإسلامية لإصدار فتوى موحدة، وتوضيحها لرفع كـل لـبس أو حرج.

3- أن العلماء الذين أفتوا بعدم جواز مشاركة المسلم في مثل هذا القتال انطلقوا من كون النصوص الدالة على حرمة ذلك قطعية، وبالتالي ضيقوا من استعمال مبدأ الضرورة.

4- أن العلماء الذين أجازوا ذلك كان مستندهم الشرعي قواعد الضرورة، وأبرز ضرورة، الضـرر الذي سيلحق الأقليات المسلمة الأمريكية في حالة عدم المشاركة حيث سينظر إليهم من طـرف المجتمع الأمريكي باعتبارهم طابورًا خامسا خائنا داخل المجتمع الأمريكي، مما سيعصف بتواجدهم وحقوقهم ومستقبلهم بعدما عصفت أحداث 11 سبتمبر الإرهابية بجهود عشرات السنين مـن الدعوة في هذه الدولة وغيرها، وخلفت آثارا، بل نكسة ليس من السهل تجاوزها.

5- أنه ليس من السهل تلافي المشاركة في هذه الحرب بالنسبة للجندي المسلم، إذا مـا وضـعنا في الحسبان الصورة المشوهة أصلاً للمسلمين، بفعل الأحداث من جهة، وبفعل وسـائل الإعـلام الصهيونية المعادية للمسلمين ومالها من نفوذ في المجتمع الأمريكي خاصة، والتي تعتـبر مرجعـا أساسيًا يبني عليه معظم المجتمع الأمريكي نظرته للمسلمين.

6- أن مشاركة المسلمين مع الجيوش الغربية ليست حالة نادرة، فهناك دول تمنحها قواعد وأخـرى تقدم تسهيلات وهلّم جرا.

وعليه فإنه عند الموازنة بين الآراء، واستحضار هذه الملاحظات يمكن تقرير ما يلي:

1- أنّ النصوص الدالة على عدم جواز قتل المسلمين قطعية الدلالة.

2- أن إعمال قاعدة الضرورة ليست حالة عامة يمكن تعميمها على جميع المسلمين الجنـود، فالواجب على كل مسلم أن يعمل جهده على تلافي المشاركة، ومثل هذه المواقـف قـد

وقعت سوابق لها، حيث رفض بعض الجنود الاشتراك في الحروب التي تشنها بلدانم ضـد الدول.[1]

ويقدر المهمة التي سيقوم با، هل هي موجهة ضد جموع المسلمين المعتدي منهم وغيره، أم أنا موجهة ضد المعتدين فقط، وبالتالي يكون تصرفه بين القبول والرفض.

3- على الأقليات المسلمة، أن توضح موقفها باستعمال حق المعارضة السياسية الذي تملكه، وذلك بالتنسيق مع المعارضين الآخرين داخل المتمع ضد هذه الحرب.

4- ضرورة توضيح موقف الأقليات المسلمة الرافض لمثل هذه الاعتداءات والمطالب بمعاقبـة الجناة الحقيقيين فقط دون أن تطال يد العمليات العسكرية أناسًا أبرياء.

[1] من ذلك أن محمد علي كلاي البطل العالمي في الملاكمة رفض أن يؤدي خدمته العسكرية ويذهب لمحاربة الفيتناميين وقال متهكما: "لم أحارب الفيتناميين ولم ينعتني أحدهم بالزنجي؟" وظل معارضا للحرب إلى أن حكمت المحكمة لصالحه سنة1971م، وتم إعفاؤه.

المبحث الثالث:

الهندســـة الوراثيـــة

أصبح علم الهندسة الوراثية، يحتل مكانا مرموقا في الطب الحديث، وينمو بسـرعة مضـطردة، ويتطور بقفزات كبيرة غيرت كثيرا من المفاهيم الطبية التقليدية، وقدمت بدائل علاجية وبحثيـة نافعـة للجنس البشري، بيد أن هناك بعض العلماء الذين لا يقيمون اعتبارات للقيم والأخـلاق في بحـوثهم، فينطلقون دون ضوابط إشباعا لجنوحهم العلمي أو تحقيقا لسبق مادي أو أدبي.

ولّما كان العالم الإسلامي يقف موقف المستهلك للبحوث الغربية، بات من الضروري البيـان الشرعي لتطبيقات الهندسة الوراثية.

المطلـب الأول: تعريـف الهندسـة الوراثيـة.

يتكون جسم الإنسان من وحدات مجهرية وهي الخلية، ومن بين محتويات الخلية النواة التي تعتـبر أهم المكونات الحيوية للخلية، والتي تحتوي على أجسام صغيرة تعرف باسم الصبغيات أو الكرموزومات، وتحتوي كل خلية من خلايا الإنسان عدا الخلايا الجنسية على 46 صبغيًا وهي على نوعين:

1/ صبغيات جسدية وعددها: 44 صبغيًا.

2/ صبغيان جنسيان، ويرمز له عند الذكر " x y"؛ وعند الأنثى "x x".

والصبغيات هي التي تحمل المورثات التي تحدد صفات الكائن الحي سواء أكان إنسانا أم حيوانيـا أو نباتا أو فيروسا...، فهي تحدد تركيب الخلايا والأنسجة والأعضاء والصفات من طول أو قصـر أو لون العينين، وشكل الوجه ... إلخ، فالمورثات هي الجزئيات المكونة للصبغيات والتي تحمل الخصـائص الوراثية للكائن الحي.

وهذه المورّثات عبارة عن قطاع من قطاعات الحمض النووي "DNA" المكـون للصـبغيات، فالحمض النووي يحمل إذا الآلاف من المورثات، وقد قدّر العلماء عدد المورّثات في الخليـة الإنسـانية الواحدة بـ 100000 مورث.[1]

والحمض النووي بما يحمله من قطاع المورّثات هو المسؤول عن تكوين البروتينات التي تقوم بأداء دورها في الخلية وبالتالي تغذية الجسم بما يحتاجه من مقومات حياته.

---

(1) العمري، يوسف وآخرون، الوراثة وعلم الحياة الجزيئي، منشورات جامعة القدس المفتوحة، الأردن، ط1، 1996م، ص503.

وقد ثبت أن الحمض النووي الرايبوزي يحمل المادة الوراثية، ومهما يكن التركيب الكيميائي لهذه المادة فلابد أن يكون لها القدرة على نقل المعلومات الوراثية، كما أن تتابع القواعد في الأحماض النووية هو الشفرة الأساسية للأحماض الأمينية المختلفة التي تكوّن البروتين، وقد دعم كـل هـذا باكتشـاف الأنزيمات التي تشطر الحمض النووي "DNA" عند متواليات معينة، مما ساعد في ظهور علـم الهندسـة الوراثية.[1]

وعليه فإن الهندسة الوراثية، هي: عمليات جراحية تتم بواسطة إنزيمات محددة تقطـع الحمـض النووي من أجزاء معينة تحمل صفة وراثية محددة وإدخالها في خلية أخرى بكترية أو خلية خميرة أو خلية إنسانية أو حيوانية أو نباتية بطرق مختلفة منها الحقن المباشر تحت الميكروسكوب، ومنها استخدام محاليل خاصة توضع فيها الخلايا ويسلط عليها التيار الكهربائي، وبعد ذلك توضع الخلايا الجديـدة الحاملـة للمُورث المطلوب في تفاعلات خاصة لتساعد على نموها وتكاثرها، وبذلك يمكن الحصول على أكبر قد ممكن من البروتين المطلوب المشفّر في المورث أو صفة أخرى من الصفات لاستخدامها على نطاق كـبير في شتى المجالات الطبية والعلاجية والصناعية والاقتصادية.[2]

ومن هنا نستطيع أن نعرف الهندسة الوراثية بأنها: **تدخل الإنسان الهادف في المـادة الوراثيـة بطرق مختلفة بهدف الوصول إلى أفضل ترتيب لها، أو أحسن تعبير لصفاتها في الكائن الجديد، والعمل على التخلص من أسوئها، وإبعاد إمكانية التعبير عن الرديء من صفاتها.**

ويمكن تعريفها بأدق من ذلك بأنها: **نقل مقاطع من الحمض النووي DNA لكائن حـي مـا وإيلاجها في حمض كائن آخر لإنتاج جزيء هجين.**

المطلب الثـاني: التأصيل الشرعي للهندسة الوراثيـة.

لم يغفل الإسلام في الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة جانب الوراثة، ومسألة انتقال الصفات بين الأجيال، ومن ذلك:

1/ قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ من ماء مهينٍ ﴾[3]، حيث أشار المولى عز وجل أن عملية تلقيح البويضة تتم عن طريق حيوان منوي واحد فقط.

---

(1) الأنصاري، مبادئ وأساسيات علم الورثة، دار الحكمة، ليبيا، 1992م، ص19.

(2) د.إياد أحمد إبراهيم، الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع، دار الفتح للدراسات والنشر، عمـان، ط1، 2003م، ص30.

(3) السجدة، الآية8.

2/ جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فقال النبي ﷺ، هـل لك من إبل؟ قال: نعم قال: فما ألوانا؟ قال: حُمر، قال: هل فيها من أورق؟ قـال: إن فيهـا لورقا قال: فأنى أتاها ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعه عرق قال: وهنا عسى أن يكون نزعـه عرق.[1]

وفي الحديث دلالة على الصفات التي تنتقل من جيل إلى جيل، وقد تظهر أحيانا أو تختفي.

3/ دخل رسول الله ﷺ على عائشة –رضي الله عنها- ذات يوم مسرورا فقال: «يا عائشة ألم تري أن مجزرا المدلجي دخل علي، فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسـهما، وبـدت أقدامها، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض»[2]، وقد كانت الجاهلية تقدح في نسب أسامة لكونه أسودا شديد السواد، وكان زيد أبيض، ففرح النبي ﷺ لقول القائف، كونه زاجرا عـن الطعن في نسب أسامة لزيد، وعموما فإن موضوع الهندسة الوراثية موضوع مستجد لا يتناولـه نص خاص وبشكل محدد مباشر، والذي يمكن اعتماده كتأصيل لبيـان الحكـم الشـرعي في تطبيقات الهندسة الوراثية هو القواعد الفقهية والأصولية الشرعية ومنها ما يلي:

الفـرع الأول: القواعـد الفقهيـ ـ ـة.

من القواعد الفقهية الكلية المتعلقة بالموضوع.[3]

أولا: قاعدة الأمور بمقاصدها:[4]

وهي القاعدة الأولى من القواعد الخمس الكبرى، ومعناها أن الأحكام الشرعية التي يحكـم بـا على أفعال المكلفين منوطة بمقاصدهم من تلك الأفعال.

وعليه فإن تطبيقات الهندسة الوراثية ينظر إليها من حيث المقصد المتوخى من ورائها، خوفا مـن استثمار هذه البحوث في الفساد والضرر، ومدار ذلك كله على مدى ملائمتها لمقاصد الشرع.

ثانيا: اليقين لا يزول بالشك:[5]

قال السيوطي: «هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثـة

(1) مسلم بشرح النووي10/371-372.

(2) مسلم بشرح النووي10/283.

(3) د.سعد بن ناصر الشتري، القواعد الفقهية والأصولية ومقاصد الشريعة ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية، مجلة المجمع الفقهـي الإسلامي، سنة:15. 2004م، عدد:18، ص235 وما بعدها.

(4) الأشباه والنظائر السبكي، مصدر سابق1/54.

(5) المصدر السابق1/13.

أرباع الفقه وأكثر».[1]

ويفهم من هذه القاعدة أن الشريعة تحث على بناء الأحكام على اليقين والظـن الغالـب دون الشك، وعليه فيجب أن تكون أبحاث الهندسة الوراثية منطلقة من أدلة علمية وليس مجرد تخمينات وهمية.

ثالثا: قاعدة: المشقة تجلب التيسير.[2]

لأنّ في المشقات إحراجًا والحرج ممنوع عن المكلف بنصوص الشريعة.

والبحوث الجارية في الهندسة الوراثية القصد منها إفادة الإنسان ورفع الحرج عنه، ودفع المـرض عنه، سواء وقعت تلك الأضرار أو هي محتملة الوقوع، وعليه فإن تقدير نتائج تلك البحوث من الوجهة الشرعية يعود إلى مدى رفعها للمشقة أو عدم ذلك.

رابعا: قاعدة الضرر يزال.[3]

وهذه القاعدة لها صلة وثيقة بما يتعلق بالهندسة الوراثية من خلال ما يلي:

1- إن القاعدة أحد أدلة إجراء هذه البحوث، فإن هذه البحوث يقصد با إزالة الأضـرار المتوقعـة فتكون متوافقة مع القاعدة في ذلك، وحينئذ يمكن الاستدلال بالقاعدة على مشـروعية هـذه البحوث.

2- أن هذه القاعدة بمثابة شرط وضابط لهذه البحوث، فأي بحث يتوقع منه حصول ضرر سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، فإنه يمنع منه حتى تتم إزالة ضرره.

3- هذه القاعدة الكلية الكبرى تتفرع عنها عدة قواعد له صلة بإجراء هذه البحوث منها:

أ- قاعدة: الضرر لا يزال بالضرر.[4]

وعليه فهذه البحوث إذا كان من نتائجها إيجاد ضرر فلا يصح الاعتماد عليها.

ب- قاعدة: ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما.[5]

ويؤخذ من هذه القاعدة مشروعية إجراء بحوث الهندسة الوراثية ولو ترتب عليها مفاسد لكونا تدفع مفاسد أعظم، كما يترتب عليها عدم مشروعية بحوث أخرى لأن المفسدة المترتبـة على إجرائها أعظم، ويقال مثل ذلك في بعض الإجراءات الجزئية المتعلقة بإجراء هذه البحوث.

---

(1) السيوطي، الأشباه، مصدر سابق، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) الأشباه والنظائر السبكي، مصدر سابق41/1.

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص59.

(5) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق26/2.

4- **قاعدة:** تفويت أدنى المصلحتين لجلب أعلاهما.[1]

وعليه فإذا كان يترتب على إجراء بحوث الهندسة الوراثية مصالح كما أنه يترتب على تركها مصالح أخرى فإننا نقارن بين هذه المصالح فنجلب أعلى المصالح ولو ترتب على ذلك تفويت أدنى المصلحتين.

5- **قاعدة:** الضرورات تبيح المحظورات.[2]

ويمكن استثمار هذه القاعدة في إجراء البحوث المتعلقة بالهندسة الوراثية، مع ملاحظة ضوابط هذه القاعدة.

الفـرع الثـاني: القواعـد الأصوليـة:

أولا: قاعدة: استصحاب الإباحة الأصلية.[3]

وعليه فإن الأصل في إجراء بحوث الهندسة الوراثية هو الإباحة، إلا أن يأتي دليل خاص يغير ذلك.

ثانيا: قاعدة: الوسائل والمقاصد.[4]

والمقصود بالقاعدة: أن الوسائل التي لا تتم المقاصد إلاّ با، تأخذ حكم ما هي وسيلة إليه إذا لم يكن لها حكم خاص با.

وفي بحوث الهندسة الوراثية لابد من ملاحظة ما تؤدي إليه هذه البحوث، مما يجعلنا نؤكد علـى أهداف كل بحث منها؛ فما أدى إلى نتائج محرمة في الشريعة منعنا منه، وما أدى إلى حفـظ مقاصـد الشرع وتحقيق مصالح الخلق فإننا نفتح الـال له.

ثالثا: قاعدة الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد. [5]

يقول ابن القيم: «الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد، ولا يحكم ببطلان عمل المسلم الـتهـد بمخالفتـه لاجتهاد نظيره».[6]

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق48/20.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص93.

(3) المرجع نفسه، ص66.

(4) القرافي، الفروق، مرجع سابق153/3.

(5) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص112.

(6) ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق218/3.

وعليه فمجال البحث الشرعي في قضايا الهندسة الوراثية حديث لا يمكن لمتهد أن يدعي لوحده امتلاك الحقيقة، فكل مجتهد مصيب.

الفـرع الثالـث: القواعـد المقاصديـة:

عند إجراء بحوث الهندسة الوراثية لابد من مراعاة مقاصد الشرع، ومن المقاصد التي يجب ملاحظتها ما يلي:

1- قاعدة: حفظ الأنساب.[1]

وعليه فكل بحث في الهندسة الوراثية يرمي إلى تحسين السلالة سواء في النبات أو الحيوان أو الإنسان، مشروع مرغب فيه، وكل بحث يرمي إلى العبث بخلق الله فهو منهي عنه.

2- قاعدة: كرامة الإنسان.[2]

وعليه فبحوث الهندسة الوراثية يجب أن تراعي الكرامة الإنسانية، وعليه فما يصح في النبات أو الحيوان ليس بالضرورة أنه يصح في الإنسان.

3- قاعدة: النظر في مآلات الأفعال.[3]

وبناء عليه فعلى المختصين قبل إجراء أي عمل أن ينظروا إلى ما سيؤول إليه العمل أو القرار من مفسدة أو مصلحة سواء أكانت عامة أو خاصة.

4- قاعدة: تقدير العلاقات الأسرية.[4]

فالشريعة جاءت بأحكام تحافظ على كيان الأسرة، ومن هنا يجب أن يتجنب الباحث المسلم البحوث المؤدية إلى اختلال العلاقات الأسرية مثل بعض بحوث الاستنساخ التي تؤدي إلى عدم معرفة كون الشخص هو ابن أم أخ؟ مما يؤثر على كثير من الأحكام الشرعية كالمواريث والنكاح ويؤثر على العلاقات الأسرية.

المطلب الثالث: بعض تطبيقات الهندسة الوراثية وأحكامها.

استعمالات الهندسة الوراثية مختلفة في الوقت الحاضر، علما بأن التطور في هذا الباب واسع، حيث أن هناك أبحاث في طور الانجاز منها ما هو علني ومنها ما هو في طور السرية التامة، وسنقتصر

---

(1) الرازي، المحصول، مصدر سابق221/2.

(2) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص225.

(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 194/4.

(4) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص155.

على بعض التطبيقات في هذه الدراسة.

الفـرع الأول: البصمـة الوراثيـ ـ ـة:

تعريفها: تعرف البصمة الوراثية بأنا: «تتابع الأحماض الأمينية بتسلسل معين في المادة الوراثية لشـخص ما».[1]

وعرفت ندوة الوراثة والهندسة الوراثية التي عقدت بالكويت برعاية المنظمة الإسـلامية للعلـوم الطبية البصمة الوراثية بأنا: «البنية الجينية "نسبة إلى الجينات أي المورثات" التي تدل على هوية كل فرد بعينه» وأقر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة هذا التعريف، وأضاف بـأن البحوث والدراسات تفيد بأنا من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة لتسهيل مهمة الطـب الشـرعي، والتحقيق من الشخصية ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص، ويمكن أخذها من أي خلية من الدم، أو اللعاب أو المني، أو البول أو غيره.[2]

وعليه فقد ساعدت البصمة الوراثية في التعرف على الأنساب ونفيها أو إلحاق الأطفال بآبـائهم عند الجهل بم لأي ظرف، كما ساعدت في الكشف عن المجرمين على شتى أصنافهم من مغتصبين وقتلة وسطاة وغيرهم. مما يظهر الحق وينصف المظلوم ويردع الجاني.

أهميتها في **إثبات الأنساب والجرائم أو نفيها:**

أثبتت دراسة أجريت عام 1997م، واستعملت فيها البصمة الوراثية لإثبات أو نفي الأبـوة في: 348 حالة من كولومبيا، أن 50 حالة نفي الأبوة بنسبة 99% و34 حالة إثبات الأبوة بنسبة 99% و85 حالة لاحتمال إثبات الأبوة و179 حالة لم يكن هناك جواب لا بالنفي ولا بالإثبات، والسبب هو قلّـة الصفات الوراثية المستعملة في هذه الحالات في حين نجحت البصمة الوراثية من خلال عينة الدم، أو المني في كشف المجرم بكل دقة، وكذلك الحال في إثبات الأنساب إلى الأعـراق المختلفـة مـن الأفارقـة، والقوقازيين وغيرهم.

ومن المعلوم أن مصادر المواد لإثبات البصمة الوراثية هي: الدم، المني، جذر الشـعر، العظـم، اللعاب، البول، والسائل الأمينوسي، والخلية من البيضة المخصبة ولو مضى عليها زمن طويل.

---

[1] غنيم، كارم السيد، الاستنتساخ والانجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1998م، ص111.

[2] علي محي الدين القره داغي، البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسـلامي، العـدد:16، 2004م، ص39.

أحكام البصمة الوراثية.

من بين الأحكام الفقهية المتعلقة بالبصمة الوراثية، حكم إثبات النسب أو نفيه، إقامة الحـدود، والجرائم.

1- حكم إثبات النّسب بالبصمة الوراثية.

أحاطت الشريعة النسب برعاية منقطعة النظير، وأولته عناية فائقة حفظا ووقاية وحماية وعلاجـا وإثباتا ونفيا.

وعموما فإن الحفاظ على النسب مقصد شرعي، ولأجل ذلك حرم الإسلام التبني قـال تعـالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءكُمْ أَبْنَاءكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُـوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ﴾[1]، كما حرم الإسلام التخلي عن انتساب الانسان إلى أبيه، أو الكذب في النسب قال ﷺ : «أيما امرأة أدخلت على قوم مـن ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه يوم القيامة وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين».[2]

ولأجل ذلك فقد حدد الفقهاء وسائل إثبات النسب فيما يلي:

أ- الفراش: الناتج عن عقد زواج صحيح، أو فاسد مختلف في فساده والاستيلاد

ب- الإقرار: بأن يقر الأب وحده بأن هذا الولد مجهول النسب ابنه فيثبت له الأبوه.

ج- الشهادة: ويثبت النسب بشهادة رجلين إجماعا، واختلف الفقهاء في إثباته بشهادة رجل وامرأتين، أما إثبات الولادة فتثبت بشهادة امرأة واحدة عند جماعة من الفقهاء منهم الحنفية.[3]

د- القيافة: والقائف اصطلاحا: هو الذي يعرف النسب بالشبه بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود.[4]

واختلف الفقهاء في إثبات النسب بالقيافة، حيث ذهب جمهورهم إلى إثبات النسب بالقيافة، في حين ذهب الحنفية إلى عدم إثباته بـا.

واشترط الفقهاء في القائف أن يكون ذا خبره عدلاً، عند الجمهور الفقهاء، وذهب بعضـهم إلى عدم اشتراط العدالة مطلقا، وبعضهم إلى عدم اشتراطها إذا كان أكثر من واحد، ونفس الخلاف جار في

---

(1) الأحزاب، من الآيتين4-5.

(2) أخرجه الحاكم في المشترك وصحح اسناده، وأخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو داود وابن ماجة والنسائي والبيهقي والـدارمي في سننهم، وقال الدار قطني بصحته. المستدرك2//202، ابن حيان136/6. سنن أبي داود695/2. سنن الدارمي76/2.

(3) ابن تيمية، الفتاوى، مرجع سابق451/3، السرخسي، المسبوط، مرجع سابق115/16.

(4) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص171.

اشتراط الإسلام، كما ذهب الجمهور إلى اشتراط التعدد والذكورة.[1]

هـ - القرعة: ذهب الشافعي في قول، وأحمد في رواية، وبعض المالكية، والظاهرية والإمامية وإسـحاق بن راهوية والزيدية إلى إثبات النسب بالقرعة عند تعارض البينتين: حيث تستعمل القرعة لأحقية أحـد المتنازعين عند تعارض البينتين؛ حيث تستعمل القرعة لأحقية أحد المتنازعين عند تعارض بينتهما.[2]

وعليه فإن البصمة الوراثية قرينة قوية في مجال إثبات النسب، فنتائجها كما يقول الخبراء يقينيـة، تصل إلى درجة القطع واليقين، وإذا كان الفقهاء يثبتون النسب بالقيافة، وهي تعتمد على الشبه الملحوظ المجرد، وهي مجرد تخمين، واحتمال الخطأ كبير فيها أو بالقرعة عند من يقول بها، وهي لا تعدو أن تكون إجراء غير علمي لا تطمئن إليه النفس. وعليه فإن اختبارات البصمة الوراثية تعد فتحا علميا بالغ الأهمية والشريعة التي مقاصدها تحقيق العدل وحفظ الأنساب تتشوف إلى كل إجراء من شأنه أن يحقق ذلـك، ومن أجل ذلك فإن اعتماد البصمة الوراثية لإثبات النسب يعد إجراء يتلاءم مع مقاصد الشرع وأهدافه، ورد البصمة الوراثية وعدم الاعتراف بها مخل بالعدل المأمور به شرعا، ومن العبث رد الأدلة اليقينية بأدلة محتملة.

كما أن للبصمة الوراثية دورا فعالاً في تحديد نسب المواليد في المستشـفيات في حالـة وقـوع اختلاط، أو في حالة فقدان الأبناء لأسباب حوادث الاختطاف أو الكـوارث، أو التنـازع في تحديـد النسب.[3]

هذا، وقد ذهبت الندوة التي عقدت حول الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري، والعـلاج الجيني برؤية إسلامية، بأنا لا ترى حرجا شرعيا في الاستفادة من هذه الوسيلة بوجه عام في إثبات نسب المجهول، بناء على طلب الأطراف المعنية مباشرة بالأمر، فهي ترقى إلى درجة القرائن القطعية التي يأخـذ بها جمهور الفقهاء في غير الحدود الشرعية، كما ترى أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى.[4]

2- حكم نفي النسب بالبصمة الوراثية.

انقسم العلماء إزاء ذلك إلى فريقين:

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق228/2.

(2) المصدر نفسه360/2.

(3) علي محي الدين القره داغي، مرجع سابق، ص51-52.

(4) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد:11، ص533.

الفريق الأول: ومنهم الشيخ "محمد المختار السلامي" حيث ذهب إلى أنه يمكن الاستغناء عن اللعان نتيجة البصمة الوراثية، وذلك إذا تيقن الزوج أن زوجته تحمل منه، لأنه استبرأها ولم يمسها بعد ذلك وظهر با حمل، وحينئذ ينظر إلى الوضع، ثم يلجأ إلى البصمة الوراثية، فإن أثبتت بأنه ليس منه فهذا يكون مغنيا عن اللّعان، ذلك أن الله تعالى يقول:﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَهُمْ شُهَدَاء إِلا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾[1]، فالزوج يلجأ إلى اللّعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له، بما رمى به زوجته، من أن الحمل ليس منه ومع التقدم العلمي في هذا الميدان لم يبق الزوج وحيدًا لا سند له، بل أصبح له شاهد، فإذا كان موثوقا به تبعًا لما بيناه من ضمانات، فإنه يكون رافعا اتام الزوج بالكذب الذي يترتب عليه الحلف، أو جلد ظهر.[2]

الفريق الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه بأن الشريعة الإسلامية جاءت بطرق عدة لإثبات النسب، فلا يجوز نفيه أو إبطاله مهما ظهر من أمارات قد تحمل عليه أو قرائن قد تدل عليه، لأنّ الشارع الحكيم يحتاط للأنساب، ويتشوف إلى ثبوتا، ويكتفي في إثباتا بأدنى سبب، فإذا ما ثبت النسب فإنه يتشدد في نفيه ولا يحكم به إلا بأقوى الأدلة، قال ابن قدامة:« فإنّ النسب يحتاط لإثباته ويثبت بأدنى دليل، ويلزم من ذلك التشديد في نفيه، وأنه لا ينتفي إلاّ بأقوى الأدلة».[3]

ومن تشديد الشارع الحكيم في نفي النسب بعد ثبوته أنه حصر نفيه بطريق واحد هو اللعان واشترط لإقامته شروطا كثيرة تحد من حصوله وتقلل من وقوعه، وعليه فلا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللّعان في نفي النسب بمقتضى نتائجهما الدالة على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه، وذلك لأن اللعان حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وله صفة تعبدية في إقامته، فلا يجوز إلغاؤه وإحلال غيره محله أو قياس أي وسيلة عليه مهما بلغت من الدقة.[4]

المناقشة والترجيح:

الذي يظهر من خلال عرض الآراء أنْ أدلة القائلين بعدم جواز نفي النسب بالبصمة الوراثية وحدها وإلغاء اللعان أظهر وذلك للاعتبارات التالية:

1- مقصد الشارع في تشريع اللّعان هو سد أبواب الخوض في الأعراض والنسب، حتى لا تتعرض للاضطراب والفوضى، وفيه من التأثير النفسي والاجتماعي والأسري الكثير، بحيث لا يقدم عليه إلاّ في

(1) النور، الآية6.

(2) محمد المختار السلامي، بحث مقدم إلى ندوة الوراثة بالكويت، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد:11، ص533، وما بعدها.

(3) د.عبد الرحمن بن عبد الله السند، البصمة الوراثية، مجلة الجندي المسلم، عدد:129 بتاريخ: 2007/09/01م.

(4) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق.

حالات الضرورة القصوى، وليس من السهل أن يتقدم لذلك إلاّ الواثق من نفسه، وإلا تعرض للّعنـة أو الغضب.[1]

2- أنه يمكن اللجوء للبصمة الوراثية في حالة واحدة، وهي لمنع اللّعان، وذلك إذا عزم الزوج علـى أن يلاعن زوجته لنفي نسب ولده منه لوجود شكوك كبيرة لديه، فإنه يمكنه اللجوء إلى البصـمة الوراثيـة لدفع هذا الشك، فإذا أثبتت المخابر أن الولد المشكوك فيه منه فعليه الاكتفاء بهذه النتيجة، أما إذا أثبتت بأن الولد ليس منه فعليه اللّعان.

3- للقاضي إجبار الزوج العازم على اللّعان على إجراء اختبار البصمة الوراثية، بحيث إذ أظهرت النتيجة أنه منه لا ينبغي له اللّعان، وإذا ظهر العكس فل يلاعن[2]

4- أن تشريع اللعان لنفي النسب فيه ردع لكثير من الناس المتساهلين والمتلاعبين بأعراض الناس، حيث يكون في المسجد وأمام النّاس.

ولو فتح الباب بالبصمة الوراثية لوحدها فقط لأدى ذلك إلى فوضى واضطراب في أمر خطـير وهو العرض.[3]

3- حكم إثبات الجرائم بالبصمة الوراثية.

يرى المختصون أنه يمكن الاستدلال عن طريق البصمة الوراثية على مرتكب الجريمـة والتعـرف عليه، من خلال أخذ ما يسقط من جسم الجاني في محل الجريمة وما حوله وإجراء تحاليل البصمة الوراثية على تلك العينات المأخوذة، ومن ثم مطابقتها على البصمات الوراثية للمتهمين بعد إجراء الفحوصـات المخبرية على بصماتهم الوراثية، فعند تطابق نتيجة البصمة الوراثية للعينة المأخوذة من محل الجريمـة مـع نتيجة البصمة الوراثية لأحد المتهمين، فإنه يكاد يُجزم بأنه مرتكب الجريمة دون غيره من المتهمين، وعليه فإن حكم الأخذ بها في الجرائم يكون ما يلي:

1- البصمة الوراثية دليل مقبول شرعا لكشف الجرائم، والمجرمين، وهي لا تقل أهمية عن بقية الأدلة من حيث الدلالة، خصوصا وأن التجارب الميدانية أثبتت أنها فعالة ونتائجها يقينية.[4]

2- أن الأدلة الشرعية تؤيد الأخذ بنتائج البصمة الوراثية في المجال الجنائي، لأنها وسيلة لغاية مشـروعة، والقاعدة الشرعية تقول: الوسائل لها حكم الغايات ومبنى الشرعية على قاعدة الشرع الكبرى "جلـب

(1) علي محي الدين القره داغي، مرجع سابق، ص52-53.

(2) المرجع نفسه، ص53.

(3) المرجع نفسه، ص53.

(4) المرجع نفسه، ص60-61.

المصالح ودرء المفاسد" وأخذا بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من مشروعية العمل بالقرائن بقول "ابن القيم": «ولم يزل حذاق الحكام والولادة يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقرارًا»[1]

ويقول أيضا: «والمقصود أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهدا واحدا، وامرأة واحدة، وتكون نكولا ويمينا، أو خمسين يمينا "قسامة"، أو أربعة أيمان، وتكون شاهد الحال في الصور التي ذكرناها وغيرها، فقوله ﷺ «البينة على المدعي»[2] أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق، حكم له».[3]

ويقول أيضا: «... قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهو من الدين، وليست مخالفة له».[4]

حكم إثبات الحدود والقصاص بالبصمة الوراثية.

يذهب أغلب الفقهاء إلى عدم ثبوت الحدود والقصاص بالبصمة الوراثية.

وهذا ما أقرته المجامع الفقهية[5] والندوات العلمية وذلك لما يلي:

1- لأن الحد والقصاص لا يثبت إلاّ بشهادة أو إقرار دون غيرهما من وسائل الإثبات عند كثير من الفقهاء.

2- لأن الشارع يتشوف إلى درء الحد والقصاص، فهما يُدرءان بأدنى شبهة أو احتمال، والشبهة في البصمة الوراثية ظاهرة[6]، لا في إثبات هوية صاحب البصمة، فإن البصمة الوراثية تثبت بيقين هوية صاحب الأثر، لكنها ظنية عند تعدد أصحاب البصمات على الشيء الواحد، أو وجود صاحب البصمة قدرا في مكان الجريمة قبل أو بعد وقوعها.

3- أدلة الإثبات في أبواب الحدود أشد منها في عموم الجنايات، فالغالب في الحدود أنه ليس فيها أخذ لحق من حقوق البشر، وإنما هي حقوق الله تعالى والأصل فيها التغليظ في إثباتها، فقاعدة الشريعة

---

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص28.

(2) رواه الترمذي2/479، وقال الألباني في إرواء الغليل: صحيح8/279.

(3) ابن القيم، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص34.

(4) ابن القيم، المصدر نفسه، ص3-17.

(5) قرار رقم: 7، مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة: 16.

(6) فتوى أ.د محمد رأفت عثمان، بنك الفتاوى، بتاريخ: 2006/03/13م، موقع: www.islamoline.net.

الإسلامية أن الشيء كلما عظم قدره واشتد خطره بالغت في إبعاده وترددت في قبول دلائله وبيانه احتياطًا لحرمة الأديان والنفوس والأغراض، وفي هذا محافظة على الستر ومنعا من فشو المناكر وشيوعها، فصارت الحدود تدرأ بأدنى شبهة، وظهر المؤمن معصوم، لا يجوز أن يستباح إلاّ باليقين، لا بالظنون ولا بالاشتباه، ولذلك استثنى الفقهاء الحدود من وجوب أداء الشهادة، لأن الشأن فيها الستر على المعاصي، إلا إذا خيف أن يتعدى ضرره لغيره. [1]

وهناك اتجاه ثانٍ يرى مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في قضايا الحدود والقصاص بناء على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من جواز إثبات بعض الحدود والقصاص بالقرائن والأمارات الدالة على موجبها، وإن لم يثبت ذلك بالشهادة أو الإقرار ومن ذلك:

1- إثبات حد الزنا على المرأة الحامل إذا لم تكن ذات زوج ولا سيد.[2]

2- إثبات حد الزنا على المرأة الملاعنة عند نكولها عن اللّعان.[3]

3- إثبات حد الخمر على من وجد فيه رائحته أو تقيئه، أو في حالة سكره.[4]

4- ثبوت القصاص على من وجد وحده قائما وفي يده سكين عند قتيل يتشحط في دمه.[5]

وقالوا: لو قيست البصمة الوراثية على هذه المسائل التي أثبت بعض العلماء فيها الحد والقصاص من غير شهود ولا إقرار وإنما أخذوا بالقرينة وحكموا بها، لم يكن الأخذ عندئذ بالبصمة الوراثية والحكم بمقتضاها في قضايا الحدود والقصاص بعيدا عن الحق، ولا مجانًبا للصواب فيما يظهر قياسا على تلك المسائل، لا سيما إذا حف بالقضية أو الحال من قرائن الأحوال ما يؤكد صحة النتائج قطعا لدى الحاكم.

المناقشة والترجيح:

أمّا اعتبار البصمة الوراثية كقرينة قوية في إثبات الحدود والقصاص، فإننا أمام أمرين:

أولا: مراعاة قصد الشارع في الستر على الناس، وتغليب مبدأ درء الحدود بالشبهات، فإن دلالة البصمة الوراثية على مباشرة الجاني جسد المجني أو وجوده في المكان الذي وقعت فيه الجناية، وهي مظنة على أنه هو الجاني، غير أنها أمارة صماء لا تنطق، فوجود المتهم في المحل وإن كان قرينة قوية، غير أنه لا يكفي في

(1) فتوى د.قيس بن محمد آل مبارك، بتاريخ: 1429/02/09 موقع: www.islamoline.net.

(2) ابن القيم، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص7.

(3) ابن رشيد، بداية المجتهد، مصدر سابق90/2. المحلى145/10.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد333/2.

(5) ابن القيم، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص6.

الإثبات، فليس من لوازم مباشرته للمجني عليه، ولا من لوازم وجوده في المحل أن يكون هو الجاني لا بالمباشرة ولا بالتسبب.

وكذلك فإن وجود شيء من أثر المتهم على جسد المني عليه لا يدل يقينا على أنه الجاني، فاحتمال التدليس بتبديل الأثر الموجود في محل الجناية، من شعر أو دم أمر وارد، فالبصمة الوراثية منفصلة عن الشخص، بحيث يمكن وضعها على ثيابه أو جسده.

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال ضعف الاحتجاج به، وقد روي أن سيدنا يعقوب عليه السلام لما لم يجد في القميص شقا ولا خرقا، قال: يا بني، والله ما كنت أعهد الذئب حكيما إذا أكل ابني وأبقى قميصه، ولأجل ذلك قال تعالى: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾[1]

ثانيا: أن نراعي حسم باب الفساد وإزالة المناكر، ويعضد هذا أن الحدود إذا وصلت إلى القضاء، شاعت وذاعت وخرجت من باب الستر، فلا معنى للتردد في العقوبة سترا على الجاني، يؤكد ذلك أن الشفاعة في الحدود تقبل ما لم تصل القضاء، فإذا أبلغت القضاء فلا شفاعة.[2]

ويتأكد هذا المعنى فيمن كثرت إساءته، واشتهر أمره بقرائن أخرى، فيكون تركه إعانة له على الفساد.

يضاف إلى هذا أن من الحدود ما تدخله حقوق العباد، مثال ذلك: "الزنا"، فالحق فيه يكون لوالدي المرأة ويكون لابنها ولزوجها ولسائر أقربائها، لما يفضي إليه الزنا من هتك ستر، ولما يجره عليهم من عار وفضيحة.

والذي ترجحه قواعد الشرع الداعية لإقامة العدل، وحفظ العرض، هو أن المسألة تقديرية بيد القاضي، يحكم في كل قضية بحسب ما يحفها من ملابسات، بعدما يكون قد اعتبر القرائن الأخرى، إضافة للبصمة الوراثية واجتهد في معرفة الحق، ومآلات الحكم الذي سيصدره، وهو الواجب المتعين عليه.

ضوابط العمل بالبصمة الوراثية:

1- البصمة الوراثية مثل الشهادة فلا تقبل نتيجتها إذا كانت هناك مصلحة خاصة بالخبير الذي يقوم بإجرائها، أو المختبر الذي يقوم با، وكذلك الأمر إذا كانت هناك عداوة فلا تقبل نتيجتها، وكذا الأمر

(1) يوسف، من الآية18.

(2) فتوى، د.قيس بن محمد آل مبارك، مرجع سابق.

في حالة القرابة، فيجب في كل الأحوال أن يكون الخبير والمختبر محايدين، ويتمتع القائمون عليه بالصدق والكفاءة المهنية العالية، حتى نتلافى كل الأخطاء والانحرافات.[1]

2- أن لا يعتمد على خبير واحد بل لابد من التأكد بإجراء فحص مضاد للتأكد من صحة النتائج.

3- ألا توجد شبهة لدى المتهم تدرأ عنه العقوبة.

الفرع الثاني: العــلاج الجيـــني.

بعد أن تم تطوير التقنيات المتقدمة لدراسة الحامض النووي والأحماض والخمائر المنبثقـة منـه، وكذلك نجاح العلماء في رسم خريطة المورثات أصبح معروفا لدى المختصين أماكن الخلل في الجينـات المسببة للأمراض الوراثية أو للأشخاص الحاملين للمورثة المشوهة والذي قد يسبب مرضا لأطفاله إذا ما تزوج أحدهم امرأة تحمل مورثا مشابا أو لديها عوامل بيئية تقوي هذه المورثة المشوهة من الزواج وتنتج طفلا مريضا بمرض وراثي جسدي أو عقلي أو نفسي أو جميعها.

ويعرف العلاج الجيني بأنه: «عبارة عن تحوير وراثي لخلايا المريض بدف علاج الأمراض».[2]

أو هو «إدخال مورّث سليم مكان المورث المصاب إلى خلايا المرضى المصابين بعيب وراثي».[3]

خطوات العلاج الجيني ومخاطره:

تقوم عملية العلاج الجيني على الخطوات التالية:

أ- يتم التعرف على المُورث المعيب داخل الخلية المرضية.

ب- يتم تحديد المُورث الجديد المطلوب إيلاجه داخل الخلية المريضة ليصلح الخلل الوراثي الموجود، ويتم ذلك من خلال أنظمة النقل المورثية إلى أماكن محددة من الطاقم الوراثي للخلية إما عـن طريـق نقـل المورث مباشرة إلى الطاقم الوراثي من خلال وسيط –فيروس مثلاً- حيث يكون لهذا الوسيط خاصية في الدخول إلى الجسم على شكل عدوى، ومن ثم يتغلغل داخل النواة وداخل الصبغيات حيث يقوم بالتعبير عن نفسه بما يحمل من مورث سليم[4]، ولا تزال هذه الطرق تحت الاختبار والتجربة، ومن الأخطار التي تعترض العلاج الجيني رغم التقدم الهائل ما يلي:[5]

---

(1) علي محي الدين القره داغي، البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص64.

(2) الجمعية الطبية البريطانية، مستقبلنا الوراثي، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 1995م، ص234.

(3) مزيك وسيم زين، الجينات وعلم الأسنان، دار سعد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1995م، ص98.

(4) الجمل، عبد الباسط، حكاية الاستنساخ، الهيئة المصرية، العامة للكتاب، 1998م، ص46-49.

(5) سالم نجم، المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، س8، عدد:10، 1996م، ص242.

1- الفشل في تحديد وضبط موقع المورثة الأجنبية المزروعة على الشريط الكروموزومي للمريض بدلا من الجزء العليل والمسبب للمرض، وهذا الفشل في تحديد موقع المورثة المزروعة قد يسبب مرضا آخر ربما أشد فتكا من المرض الأصلي.

2- احتمال أن تفقد المورثة المزروعة خواصها الوظيفية أو الطبيعية أثناء عملية الزرع، وقد ينتج من ذلك أمراض أخرى غير محسوبة النتائج.

3- احتمال أن تسبب المورثة المزروعة نموا سراطانيا يؤدي بحياة الطفل خلال أية مرحلة من مراحل حياته.

4- إحداث أضرار مثل تتك أنسجة الجنين أو الأم أثناء عملية زرع الجينات الأجنبية في الجنين أثناء الحمل في الأسابيع الأولى أو التسبب في عدوى فيروسية أو بكتيرية أو فطرية.

العلاج الجيني للخلايا الجسدية وحكمه الشرعي:

التحوير المورثي للخلايا الجسدية لا يؤثر إلاّ في الفرد المعني، وهو لا يختلف عن العلاجات الأخرى.

وتتم عملية الإصلاح المورثي بأن يحل المُورث السليم مكان المورث المريض وفق تقنية معينة او تعديل المورّث المختل وظيفيا لتصحيح رسالته الشفرية الخطأ.[1]

وهذه العمليات جائزة شرعا، سواء تعلق الأمر بتعديل المورث المختل وظيفيا أو بإحلال المورّث السليم مكان المورث المريض، ولا يعتبر ذلك تغييرا لخلق الله، ومعالجة المورّثات المريضة، هو إعادة الأمور إلى أصلها وطبيعتها التي خلقت عليه، وهو داخل في باب العلاج المشروع، والقاعدة الفقهية تقول "الضرر يزال".

يقول "د.إياد احمد إبراهيم": «تقاس عملية العلاج الجيني على عملية نقل الأعضاء ولكن على المستوى الجزيئي، وفي عملية العلاج المورثي نعالج العضو المريض من أساسه الجزئي، بل إنني أرى أن هذه أولى بالجواز من عملية نقل الأعضاء، حيث إن عملية نقل الأعضاء لا تخلو من مخاطر، بينما العلاج الجيني لا يحتاج فيه إلى عمليات جراحية».[2]

وهذا الجواز مشروط بالضوابط الآتية:

1- إجراء البحوث التجريبية ودراسة المآلات والنتائج الناجمة عن هذا العلاج قبل تطبيقه على البشر.

---

(1) الجمعية الطبية البريطانية، مستقبلنا الوراثي، مرجع سابق، ص169-170.

(2) إياد أحمد إبراهيم، الهندسة الوراثية، مرجع سابق، ص95.

2- أن يكون العلاج الجيني هو الوسيلة الوحيدة لعلاج المرض ولا توجد وسيلة أخرى أقل خطرا منها.

3- أن تغلب مصالح العلاج مفاسده، بألا يلحق ضرر بالمعالج، أو إذا لحقه ضرر أن يكون مرجوحا بالمقارنة مع مصالحه، والقاعدة الفقهية تقول: "يختار أهون الشرين" والطبيب الحاذق هو الذي يراعي في علاجه ألا يكون كل قصده إزالة تلك العلّة فقط بل إزالتها على وجه يأمن معه حدوث ما هو أخطر منها، فمتى كان إزالتها لا يأمن معها حدوث علّة أخرى أخطر منها، أبقاها على حالها وتلطيفها وتخفيفها هو الواجب.(1)

وهذا ما أقره قرار المجمع الفقهي الإسلامي بأنه: «لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأية معالجة، أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما، إلاّ بعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعًا».(2)

العلاج الجيني للخلايا الجنسية والبيضة الملحقة وحكمه الشرعي:

لا تختلف طريقة العلاج الجيني للخلال الجنسية عنها في الخلايا الجسدية، ولكن النتيجة المترتبة عليها تختلف، حيث إن الخلايا الجنسية تنقل الصفات الوراثية للأجيال المتعاقبة، فعلاج المورث عن طريق الخلايا الجنسية، لا يؤثر فقط على المادة الوراثية للشخص المعالج بل على المخزون الوراثي لذريته أيضا، ومن ثم على المدى البعيد على مجمع الصفات الوراثية للبشرية جمعاء.(3)

وهذا النمط من العلاج لم يطبق بعد على الإنسان، وإنما طبق على الفئران ونجحت حيث حقنت برمون النمو وانتقل إلى ذريته حيث كانت أكبر حجما من الفئران العادية وأسرع نموا.

ويوجد شبه إجماع في الغرب على رفض تطبيقه على الإنسان لأسباب عديدة منها:

1- استحالة معرفة ما سيحدث من عواقب على المدى الطويل.

2- إذا وقع خطأ أثناء العلاج، فإن هذا الخطأ سيورث إلى الأجيال اللاحقة وعندها يكون تصحيح الخلل أصعب.

3- العلاج الجيني للخلايا التناسلية غير ضروري، حيث هناك تقنيات أبسط يمكن استخدامها لمنع الجين المسبب للمرض من أن يورث، وذلك باستخدام تشخيص البيضة الملقحة قبل الغرس في

---

(1) المحمدي، علي محمد يوسف، الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد15، 1997م، ص117.

(2) مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات الدور: 15، مجلة الفقه الإسلامي، ص172.

(3) إياد أحمد إبراهيم، الهندسة الوراثية، مرجع سابق، ص97.

الرحم، فتقوم بغرس البيضات السليمة واستبعاد المريضة مرضا وراثيا، وبـهذا نتجنـب مخـاطر الطفرات الوراثية التي يسببها إيلاج المؤرّث.[1]

ومن هنا فإن العلماء المعاصرين يرون حرمة العلاج الجيني للخلايا التناسلية لِما يترتب عليه مـن مفاسد عديدة ومصائب عظيمة في حالة الخطأ الوراثي الذي سينتشر في الأجيال اللاحقة.[2]

يقول أبو البصل: «وحتى لو توصل العلم الحديث إلى الأمن من هذه المخاطر فإني أرى الحرمة لا تزال قائمة إلاّ في حالة كون المورث السليم مأخوذا من أحد الزوجين، على أن يتم غرسـه في بيضـتها الملقحة، وأن تزرع هذه البيضة الملقحة المعدلة جينيا في رحم الزوجة نفسها، فهذه الحالة جائزة قياسـا على عملية التلقيح الصناعي الذي يتم بالحيوان المنوي من الرجل مع بيضة زوجته، على أن تزرع هـذه البيضة الملقحة في رحم الزوجة نفسها».[3]

الفـرع الثالـث: اختيـار جنـس الجنـين.

تصوير المسألة: هو ما يجري في المختبرات أثناء عملية التلقيح الصناعي، حيث يستطيع العالم أن يفصل بين الحيوانات المذكرة عن المؤنثة، وتلقيح البيضة بالجنس المرغوب فيه.

وتوصل الباحثون إلى معرفة خصائص كل من الحيوانات المذكرة والمؤنثة ومنها: [4]

1- الحيوانات المنوية أكثر سرعة وقوة وحيوية من الحيوانات المنوية المؤنثة.
2- الحيوانات المنوية المذكرة أقصر عمرا وأقل تحملا وأصغر حجما من المؤنثة.
3- الحيوانات المنوية المذكرة لا تتحمل الحموضة وتموت بأعداد أكبر إذا مـا قورنـت بتحمـل الحيوانات المؤنثة.

وتتم العملية الخاصة بالتلقيح مع تحديد الجنس المرغوب فيه بأحدى طريقتين:

الأولى: عملية التلقيح الصناعي الخارجي: حيث تتم عملية الإخصاب خارج الجسم بسحب البويضات من الزوجة، ووضعها مع الحيوانات المنوية المرغوبة في حاضنة تتوفر فيها كافة الشروط المتوفرة في قنـاة فالوب، وإذا حدث التلقيح وتمت عملية فيها كافة الشروط المتوفرة في قناة فالوب، وإذا حدث التلقـيح وتمت عملية الانقسام، تؤخذ وتحقن داخل رحم الزوجة كي تنمو النمو الطبيعي في رحمها.

(1) الجمعية الطبية البريطانية، مستقبلنا الوراثي، مرجع سابق، ص237-240.
(2) إياد أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص98.
(3) أبو البصل، عبد الناصر، عمليات التنسيل وأحكامها الشرعية، أبحاث اليرموك، الأردن، المجلد:14، عدد:1، 1998م، ص98.
(4) غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص287.

الثانية: عملية التلقيح الصناعي الداخلي: تتم هذه الطريقة بتحديد وقت الإباضة عند الزوجة، حيث يؤخذ
السائل المنوي من الزوج، وتؤخذ الحيوانات المطلوبة، خاصة النشطة منها، ثم تحقن داخل الرحم مباشرة بواسطة أنبوب شعري دقيق خاص لهذا الأمر، فإذا ما تم الحمل فإنّ نسبة النجاح –بإذن الله تعالى- هي ما بين 80%-85%.[1]

والسؤال الفقهي المطروح هنا هو:

أ- ما حكم فصل الحيوانات المنوية المذكرة عن المؤنثة، وحقن الحيوانات المرغوبة جنسها في بيضة الزوجة سواء أكان تلقيحا صناعيا داخليا أم خارجيا؟

ب- ما حكم إتلاف البيوضات الملقحة الزائدة عن الحاجة بعد عملية اختيار الجنس المرغوب؟

أولا: الحكم الشرعي في فصل الحيوانات المنوية المذكرة عن المؤنثة.

انقسم العلماء المعاصرون حيال هذه المسألة إلى رأيين:

الرأي الأول: رأى جواز فصل الحيوانات المنوية المذكرة عن المؤنثة واختيار الجنس المرغوب للحاجة.

وذهب إلى هذا الرأي: د.ماجد أبو رخية، د.محمد شبير، د.محمد الأشقر، د.محمد عبد العزيز عمرو، د.يوسف القرضاوي، د.عبد الستار أبو غدة وغيرهم.

واستدلوا بأدلة منها:

1- قوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام داعيا ربه: ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾[2]، وجه الدلالة: إن زكريا عليه السلام طلب من الله عز وجل أن يهبه الذكر، وهذا مشروع لأن من شروط الدعاء ألا يسأل محرما، والقاعدة الفقهية تقول: "ما جاز طلبه جاز فعله"[3]. ومن هنا فإن اختيار الجنس جائز شرعا.[4]

2- القاعدة الفقهية: "الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم"[5] ولا يوجد أي نص يحرم أو يقاس عليه، فهي مباحة بشرط ألا تؤدي إلى أضرار، وهنا تمنع سدًا للذريعة، والجواز هنا مقصور

---

(1) الجابري، أحمد عمرو، تعيين جنس الجنين والممارسات الطبية والأخلاقية والاجتماعية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1998م، ص27-41.

(2) مريم، من الآيتين5-6.

(3) وردت هذه القاعدة بصيغة: "ما حرم فعله حرم طلبه". الزرقا، المدخل الفقهي العام2/1014.

(4) القرضاوي، فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة، دار الضياء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1988م، ص161.

(5) السيوطي، الأشباه والنظائر1/131.

على النطاق الفردي لا الجماعي، لأنا تحدث اختلالا في التركيبة السكانية وذلك لاختلال النسبة بين الذكور والإناث حيث أنّ البشر يفضلون الذكور على الإناث، وإذا أجيب الناس لطلباتم فالنتيجة الحتمية فائض كبير في الذكور وعدد قليل من الإناث.

3- الشريعة الإسلامية ترحب بكل جديد ما دام يحقق سعادة الإنسان ولا يحقق لها الشقاء، واختيار جنس الجنين يحقق السعادة لبعض الأسر في تحقيق أمنيتها في إنجاب ذكر أو أنثى حسب رغبتها، والله عز وجل جعل الإنسان خليفته في الأرض ليسر غورها ويكتشف قوانين الكون وأسراره، ويسّر الله للإنسان هذا العلم، فلماذا نحرم الناس من ثمار العلم.[1]

الرأي الثاني: رأي عدم جواز الفصل واختيار الجنس المرغوب إلا للضرورة التي تبيح المحظور كأن تكون البيضة مشوهة أو با مرض خطير.

وذهب إلى هذا الرأي[2]: د.همام سعيد، د.محمود السرطاوي، د.راجح الكردي، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وغيرهم. واستدلوا بأدلة منها:

1- يقول الله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُل أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُل شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿اللهَ عِندَهُ عِلْمُ الساعَةِ وَيُنزلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ﴾[4]، فالله عز وجل هو وحده من يعلم ما في الأرحام، فهو أمر مختص بالله تعالى وادعاء ذلك مصادم لهذه الآيات.

2- قوله تعالى: ﴿ لِلهِ مُلْكُ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذكُورَ أَوْ يُزَوجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيماً إِنهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾[5]، فتحديد جنس الجنين من من اختصاص المولى عز وجل فلا يجوز التدخل في مشيئة الله، والعبث في النظام الذي جعله الله في أرضه بما يحقق التوازن بين الجنسين.

3- الحرص على جنس معين والتمرد على الآخر مرض جاهلي عرف قديما وما زال موجودا في العصر الحديث، فالكثير من الناس يكره الأنثى والمرأة التي تلد الأنثى، وإذا كان الناس في القديم يئدون البنات، فإن اختيار الجنس صورة أخرى مطورة من صور الوأد الجاهلي المحرم شرعًا.[6]

---

(1) جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، دار البشير، عمان، ط1، 1995م، 303/2.

(2) المرجع نفسه295/2.

(3) الرعد، الآية8.

(4) لقمان، من الآية34.

(5) الشورى، الآيتين49-50.

(6) د.إياد أحمد إبراهيم، الهندسة الوراثية، مرجع سابق، ص131.

المناقشة والترجيح:

لم تسلم أدلة الفريقين من الرد، فمن بين الردود على أدلة الفريق الأول:

أ- نبي الله زكريا وامرأة عمران لم يطلبا الذكر لأجل الذكورة ولكن من أجل استبقاء الميراث أو حمل الاسم أو غيرهما، فزكريا عليه السلام أراد ذكرا ليرث العلم والنبوة ويسوس بني إسرائيل بما أنزل الله فالغاية هنا هي الحرص على توحيد الله في الأرض.

ب- رغبة الإنسان لا تدخل في باب المصالح الشرعية المعتبرة، بل هي رغبة موهومة لا يعتد بها.

ومن بين الردود على أصحاب الفريق الثاني:

1- أن علم الله تعالى لما في الأرحام ليس مقصورا على معرفة جنس الجنين، فهذا توصل إليه العلم الحديث، وإنما المراد بعلم الله تعالى هنا العلم التفصيلي لما في الأرحام بكل ما يتعلق بالجنين صفاته وأخلاقه وحياته ومماته... إلخ.

2- قياس اختيار جنس الجنين على وأد البنات قياس مع الفارق، لأن اختيار جنس الجنين يكون قبل أن يوجد الإنسان وتحل فيه الروح الإلهية، ومع ذلك فإذا أدلة القائلين بالجواز أقوى[1]، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، وهذا الجواز يجب أن ينضبط بالضوابط الآتية:

- أن تقتصر هذه العمليات على الحالات الفردية، ولا تكون سياسة عامة للدولة أو على نطاق جماعي، ومما جاء في توصيات ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام ما يلي: «اتفقت وجهة النظر الشرعية على عدم جواز التحكم في جنس الجنين إذا كان ذلك على مستوى الأمة».[2]

3- ضرورة أن يكون الأطباء القائمون على مثل هذه العمليات، متمتعين بالكفاءة العالية، والأخلاق المهنية احتياطا للأنساب من كل مفسدة.

4- أن تكون الحاجة لذلك ماسة خصوصا لمن لا يستطيع الإنجاب إلاّ بهذه الطريقة.

ثانيا: حكم إتلاف البيوضات الملقحة الزائدة عن الحاجة بعد عملية اختيار الجنس:

والسبب في وجود عدد فائض من البويضات الملقحة هو حاجة عملية التلقيح الصناعي للعديد منها حتى تتم بنجاح.

وقد قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي بشأنها ما يلي:

« في ضوء ما تحقق علميا من إمكانية حفظ البيضات غير الملقحة للسحب منها، يجب عند تلقيح

---

(1) إياد أحمد إبراهيم، الهندسة الوراثية، مرجع سابق، ص131.

(2) توصيات ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، 1983م، ص349.

البويضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة تفاديا لوجود فائض من البويضات الملقحة.

إذا حصل فائض من البويضات الملقحة بأي وجه من الوجوه تترك دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي».[1]

يقول: د.إياد أحمد إبراهيم: «أقول بناء على هذا القرار فإنني أؤيد جواز عملية اختيار جنس الجنين حتى لو تبع ذلك اتلافا للبيضات الملقحة الزائدة لكني أرى عدم إتلافها احتراما لها، وإنما تترك حتى تتلف بطبيعتها حتى لا تقوم بفعل إيجابي على البويضة الملقحة، وأعني بالفعل الإيجابي، الإتلاف المتعمد وهذا ما عبر عنه مجلس مجمع الفقه الإسلامي».[2]

ومن المسائل التي تترتب عن ذلك أيضا هو هل يعد ذلك إجهاضا أم لا؟ ولا يتسع المقام لتناول ذلك فمجاله "الإجهاض وطرقه".

ثالثا: صناعة الأدوية المهندسة وراثيا:

قفزت صناعة الدواء قفزة كبيرة إلى الأمام عند ظهور أسلوب الهندسة الوراثية ويهدف العلماء من تطوير الأدوية وهندستها وراثيا إلى:

أ- التقليل من الأمراض الوراثية الخطيرة.

ب- خفض نسبة الوفيات عن البشر.

ج- التقليل من تكاليف الرعاية الصحية.

ومن أمثلة الصناعات الدوائية المهندسة وراثيا:

1- صناعة الأنسولين البشري لعلاج مرض السكر.

2- صناعة هرمون النمو البشري لعلاج القزمة.

3- صناعة الأنتروفين لعلاج السرطان.

الحكم الشرعي:

التداوي مشروع أصلاً، وبالتالي فإن رفع الداء مطلوب شرعًا لأن "الضرر يزال"، والأدوية المصنعة وراثيا تعتمد على أخذ جزئيات متناهية في الصغر من الإنسان أو الحيوان المباح شرعًا لا يؤذي أخذه الإنسان أو الحيوان، وبالمقابل يحقق مصلحة عظيمة للإنسان بحفظ المريض من الهلاك، وبالتالي فإن

---

(1) مجلس مجمع الفقه الإسلامي، قرار بشأن البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، دور:6، 2151/3-2152.

(2) د.إياد احمد إبراهيم، مرجع سابق، ص134.

حكمه الشرعي الجواز، وهذا الجواز منضبط بما يلي:

أ- أن يكون النّفع المترتب على الدواء أكثر من الضرر المترتب عليه، لأن الضرر لا يزال بضرر مثله أو أشد منه، فلا يعالج الطبيب المريض بدواء تخاف عاقبته.[1]

ب- أن يكون مصدر الجزيء السليم إنسانا أو حيوانًا مأكول اللحم، فلا يجوز أن يكون المصدر من ميتة أو خنزير إلاّ عند الضرورة، ومن ذلك الحصول على خنازير مهجنة وراثيا تنتج هيموجلوبين دم الإنسان بحيث يمكن استخلاصه من كرات الدم الحمراء للخنزير، وحقنه في من يحتاجه من البشر بغض النظر عن فصيلة دمه، ودون مقاومة من جسمه.

رابعا: الاختبار الجيني.

المسح الجيني أو الاختبار الجيني هو إجراء فحص ودراسة جينات معرفة سمات الوراثية، ويمكن حينذاك معرفة الأمراض التي من الممكن أن يصاب بها الإنسان مستقبلا، ومن أجل ذلك بذلت جهود لما يسمى الجينوم: وهو المجموع الكلي للمعلومات الوراثية في كائن حي مفرد، والتي تتحكم في البنيات البيولوجية والتعبير عنها.

ومشروع "الجينوم الإنساني" أي معرفة جميع الجينات في الخلية الإنسانية له جوانب إيجابية تحقق مصالح شرعية، والذي من شأنه معالجة أسباب المرض، والتشوه الخلقي في الأجنة لتكوين جيل قوي معافى.[2]

إيجابيات الاختبار الجيني:

1- التحليل الجيني قبل الزواج، يكشف عن الأمراض الوراثية سواء في الزوج أو الزوجة، فهناك عائلات لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض من تخلف عقلي (إعاقة ذهنية) إلى أمراض وراثية أخرى مثل: مرض عمى الألوان، فالمسح الوراثي يحقق مصلحة شرعية للذرية، فالاستشارة الوراثية تعطي للزوجين العلم بمدى احتمالات إصابة الأبناء.[3]

2- إمكانية إثبات أن الولادة المماثلة في أسرة ستكون مشوهة جسديا أو عقليا بحكم الوراثة والتحليل الجيني، وأن هذا التشويه غير قابل للعلاج وسيستمر مع الحياة.

---

(1) أبو البصل، عبد الناصر، الهندسة الوراثية من المنظور الشرعي، أبحاث يرموك، الأردن، العدد:2، 1998م، 14/169-191.

(2) د.جون ديكنسون، العمل والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة: شعبة الترجمة باليونسكو، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد:112، 1987م، ص228.

(3) عارف علي عارف، الاختبار الجيني والوقاية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، مجلة التجديد، س3، عدد:5، 1999م، ص126.

المآخذ على الاختبار الجيني:

1- قد يؤدي هذا الاختيار إلى الإحباط الاجتماعي، سيما في الجانب النسائي، فمثلا لو أخبرت الخريطة الجينية أن هناك احتمالا بإصابة المرأة بالعقم، أو بسرطان، واطلع الآخرون على هذه الخريطة، فإن ذلك يسبب لها ضررا نفسيا واجتماعيا، وفي هذا قضاء على مستقبلها.[1]

2- أنه قد يجعل حياة بعض الناس قلقة يائسة، إذا ما تم اختبار الشخص بأنه سيصاب بمرض عضـال لا شفاء منه، وخاصة إذا كان هذا الشخص من النوع الذي يكون خوف المرض لديه موازيا، أو أشد من المرض نفسه.[2]

3- قد يكون للتحليل الجيني انعاكسات سلبية على فئة من الناس، بحيث ستحرمهم من فرصة العمـل، والخدمات والتأمينات الصحية، إذ أن شركات التأمين على الحياة ومؤسسات التوظيف والعمـل ربمـا يطلبون الاطلاع على سجلات نتائج الاختبار الجيني هذا مع موظفيهم، لاتخاذ قرارات مستقبلية مع من أجري لهم هذا الاختبار واتضح أنم سوف يصابون بعد عدد من السنين بأمراض معينة.[3]

الحكم الشرعـي:

من خلال التعرض للنتائج التي تقدمها الاختبارات الجينية، وما ينجر عنها من نوازل فقهية؛ يمكن الخلوص للأحكام الفقهية التالية:

1- إذا ثبت طبيا أنّ الولادات المماثلة في هذه الأسرة ستكون مشوهة جسديا أو عقليـا، بحكـم الوراثة والتحليل الجيني، وأن هذا التشويه غير قابل للعلاج وسيستمر مع الحياة، فإنه إذا أمكـن إيقاف الإنجاب عن طريق التعقيم المؤقت "منع النسل مؤقتا"، لأنه لا يجوز اللجوء إلى التعقـيم الدائم إلاّ عند الضرورة، ولا ضرورة هنا ما دام التعقيم المؤقت يغني عنه، فإنه يجوز اللجوء إليه لأنّ الله تعالى قد يقرر بفضله الشفاء متى شاء[4]، ثم إن البحوث العلميـة يمكـن أن تطالعنـا بعلاجات جديدة، وبالتالي فلا معنى للمغامرة بالتعقيم الدائم.

2- ضرورة المحافظة على سرية نتائج الاختبار الجيني إلاّ على من يعنيهم الأمر، لأنّ الشرع الإسلامي أمر بالستر، ولذلك لا يجوز إذاعة أسرار هذه الجينات، لأنّ كشف الجينات عن مرض مستقبلي

---

(1) عارف علي عارف، مرجع سابق، ص130.

(2) المرجع نفسه، ص131.

(3) المرجع نفسه، ص132.

(4) شيخ شلتوت، الفتاوى، مصدر سابق، ص297.

لشخص معين يعد من أسرار المهنة التي يجب عدم إذاعتها، وينبغي عدم معرفة أي شخص آخر غير المريض صاحب العلاقة بهذا السر، ولا يجوز للطبيب نفسه إفشاء سر المريض بغير إذنه، وإلا عدّ ذلك من باب فضح الأسرار، فكشف الصفات المستورة دون قصد شرعي صحيح من الأمور المرفوضة شرعا، فلابد إذا من وضع الضوابط الكفيلة بالإبقاء على خصوصية هذه الأمور وسريتها، إلاّ على من يعنيهم الأمر.[1]

3- لا ينبغي للقاضي، أن يفرض على المتعاقدين في عقد الزواج تقديم الخريطة الجينية لأحدهما أو كليهما، إذ أن ذلك قد يسبب لهما حرجا ومشقة، والحرج مدفوع، والدين يسر، بل يترك الأمر لاختيار الناس طواعية، ودون إلزام لهم.[2]

4- بالنسبة لإجراء الاختبار الجيني بالنسبة للمقبلين على التأمين، أو طلب وظيفة، لاتخاذ قرارات مستقبلية مع من أجري لهم هذا الاختيار، واتضح لهم أنهم سيصابون بعد عدد من السنين بأمراض معينة، فالحكم الشرعي في هذه القضية يتردد بين رأيين.

أولا: رأي فقهي يرى عدم جواز ذلك شرعا، استنادا لما يلي:

أ- أن المستقبل بيد الله تعالى، وهذه الأمور ظنية وليست مبنية على اليقين وبالتالي فهذه القرارات تعتبر رجما بالغيب والله تعالى يقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[3]، والإنسان حينما يقدم على وظيفة ويكون في صحة تؤهله لذلك، لا يصح أن يوقع عليه قرارات باعتبار ما سيحدث في المستقبل، وإنما يوقع القرار عليه بحسب ما هو عليه الواقع، ذلك لأن تلك الاختبارات المتطورة للجينات حتى لو كانت على درجة من الصدق، لا يعول عليها شرعا، فهي تعتمد على غلبة الظن، وليس على اليقين، فقد يتوفى الشخص وينتهي أجله نتيجة لحادث، أو أي أمر آخر قبل أن يصاب بما تم التنبؤ به من قبل الأطباء.[4]

ب- ما قبله العلماء اليوم في هذه الاختبارات قد يخطئه علماء الغد ويثبتون فشله، كما أنه يجب ألا ننسى تدخل القدرة الإلهية في دفع البلاء، فالقرارات المصيرية يجب أن تقوم على أسس ثابتة لا تحتمل التأويل ولا الاجتهاد.[5]

---

(1) عارف علي عارف، مرجع سابق، ص131.

(2) المرجع نفسه، ص131.

(3) الإسراء، من الآية36.

(4) فتوى فضيلة الدكتور محمد عبد المتجلي خليفة، عضو لجنة الفتوى بالأزهر، جريدة المسلمون، عدد: 602، ص11.

(5) فتوى د.نشأت عبد الجواد أستاذ العقيدة بجامعة الأزهر، مرجع سابق، ص11.

ج- كيف يتحمل الإنسان مسؤولية أمر لا دخل له فيه؟، وليس له وجود فعلي في حاضره، وأما المستقبل فهو في علم الله تعالى وحده.[1]

د- حرمان الموظف من الوظيفة بسبب نتائج الاختبار الجيني يعد ظلمًا، والإسلام دعا إلى التعاون والتكافل على مصائب الدنيا، ومبادئ الإسلام تختلف عن نظرة العلمانية المادية للحياة، إذ قد يؤدي هذا إلى انتشار الأمراض النفسية من اليأس والإحباط والاكتئاب.[2]

هـ- يعد ذلك إهدارا لإنسانية الإنسان، لذلك لا يجوز اتخاذ قرار شرعي إلاّ بعد ثبوت المرض، وفقدان الشخص لهذا الحق الذي يمكنه من أن تتاح له فرصة التأمين أو الحصول على عمل، إنما هو إضرار له بغير وجه حق، لذا ينبغي حماية خصوصية الفرد من تسلط هذه المؤسسات من التلاعب بمقدرات الأفراد.[3]

ثانيا: رأى فقهي آخر يعترض على الفريق الأول من حيث الأدلة التي استندوا إليها ويقترح إشراك أكثر من جهة في إصدار حكم شرعي مناسب يراعى جميع ملابسات النازلة وعلى رأسهم الأستاذ"عارف علي عارف"[4]، ومن بين الاعتراضات التي ساقها:

أ- القول بعدم اعتماد نتائج الاختبار الجيني لأنا غير يقينية، قول لا يعتد به، إذ ليس هناك خلاف بين العلماء في أن الأحكام العملية تبنى على غلبة الظن، المحصلة بالأمارات والدلائل، لأن جانبا كبيرا من حقائق الحياة لا يعرف إلا بغلبة الظن، لا بالقطع واليقين، ولم يقل أحد بحرمة إصدار الأحكام في غير محل اليقين، بل الكل مجمعون على وجوبه لحصول الظن الغالب عن طريق إتباع الطرق الشرعية.[5]

ب- العقد شريعة العاقدين، ويترتب عليه آثاره إذا توافرت أركانه وشروطه ولم يلحق به عيب من العيوب التي تخل بالعقد، وقد قرر الفقهاء أن مناط صحة العقود هو الرضا[6]، ولهذه الشركات الحق ابتداءً فيمن تقبل ومن ترفض، مع ملاحظة عدم مخالفة ذلك للنظام العام والآداب العامة، ومن باب تحقيق المصالح الشرعية فلكل من العاقدين الحق في التعاقد مع من يشاء، أو عدم التعاقد مع من لا يريد، فاشتراط شركة التأمين وصاحب العمل إخضاع المؤمن أو طالب العمل إلى الفحوصات، واختبارات التحليل الجيني إذا رأوا ذلك فإن شرط الإلزام هذا يعد شرطا صحيحا، ولا يجوز إكراه أحد العاقدين

(1) محمد الدسوقي، أستاذ ورئيس قسم الفقه وأصوله، بجامعة قطر، مرجع سابق، ض11.
(2) رأي الشيخ ناظم سلطان المسباح، مرجع سابق، ص11.
(3) المرجع نفسه، ص11.
(4) عارف علي عارف، مرجع سابق، ص134-136.
(5) د.محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط1، 1996م، ص43-44.
(6) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق179/4.

"الشركة مثلا" على قبول عقد لا ترتضيه، وفي الحديث: «المسلمون على شروطهم إلاّ شرطا حرم حلالاً أو أحل حرامًا».[1]

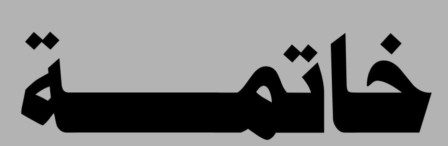
يقول الأستاذ: "عارف" «إذا نظرنا إلى القضية من الناحية الإنسانية ومن منطلق الرحمة التي اتسم با هذا الدين، فإن رفض شركات التأمين والتوظيف لشخص ما بناءً على نتائج خريطة الجينيـة، يعـد عملاً فيه إجحاف بحق هذا الشخص الضعيف المغلوب على أمره، ثم إن رفضه من شركة معينة قد يؤدي إلى رفضه من قبل بقية الشركات، وهو محتاج إلى عمل يليق به وبكفاءته، مما يدخل في باب السياسـية الشرعية ورعاية المصلحة، فلا بأس إذا أن تقبل تلك الشركات هؤلاء من باب التعاون والتكافل، بنـاءً على أن النظرة الإسلامية إلى الحياة ليست نظرة مادية نفعية صرفة؛ ويستثنى من ذلك القبـول بعـض الأعمال ذات العلاقة بالأمن، فلا يقبل شخص للعمل طيارا وخريطته الجينية تتنبـأ بإصـابته بالصـرع مثلاً».[2]

ويقترح في الأخير أن هذه النازلة ينبغي ألا تكون محل تفكير فـردي، بـل تحتـاج إلى جميـع التخصصات، وهذا توجه سديد، فمثل هذه المستجدات الفقهية ليست حالات فردية، بل تدخل في إطار قانون العمل والتوظيف مما يتطلب عرض مثل هذه الأمور على المامع الفقهيـة لدراسـتها والنظـر في مآلاتا.

---

[1] رواه بذا اللفظ اسحاق بن راهوية في مسنده، كما في فتح الباري351/4، والترمذي، حديث رقم: 1352، وقال حديث: حسن صحيح والألباني في إدراك الغليل142/1، رقم: 1303.

[2] عارف علي عارف، مرجع سابق، ص135-135.



خاتمة

خاتمــــة:

إن دراسة فقه النوازل سيظل الإطار الذي يطرح المشكلات الكبرى في الشريعة الإسلامية عبر موروثها التاريخي، والمتعلقة أساسا بمفاهيم الاجتهاد والتجديد والاختلاف وإعمال العقل والإفتـاء؛ ويلح بضرورة حصول آليات وضوابط النظر فيه،وهو ماحاولت أن أتطرق إليه داخل دراستي له.

وفي نهاية المطاف يمكن تلخيص أبرز مسائل البحث في النوازل -وهي بمثابة نتائج -في النقاط التالية:

1- ندرة وجود تعاريف لدى القدامى للنوازل، لا يعني عدم وجود هذا المصطلح، وإنّما مـرد ذلك لوجود مصطلحات أخرى، مثل: الفتاوى والأقضية والعمل فلفظ النوازل يـوحي بواقعيتها وبُعد مسائلها عن الافتراضات النظرية، فهي تمثل الأحداث الحية الـتي عاشـها النّاس.

2- التعريف المقترح للنوازل هو: الوقائع المعاصرة التي تنزل بالناس أفرادًا أو جماعات، وتستدعي معرفة حكمها الشرعي، وفق ما يناسبها من آليات اجتهاد.

3- عُرف المغاربة بالميل إلى الابتكار والاستقلال، فابتكروا في الفتوى اتجاهًا ومسـلكا يمكـن الاصطلاح على تسميته بـ"الاتجاه النوازلي"، وهو اتجاه انفرد به الفقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، ومعظم ما ألف في النوازل ما زال مخطوطًا.

4- خلف علماء الجزائر تصانيف عديدة في النوازل، حيث شهدت الفترة الممتدة من القرن 16م إلى غاية القرن 20 إنتاجًا نوازليًا متقدما.

5- يشهد فقه النوازل اهتماما واسعا بدأت بوادره من النصف الأخير من القرن العشرين، سواء من طرف المؤرخين –لتصويره واقع الحياة وقضايا المجتمع فهـو مـن أصـدق الوثـائق وأضبطها- أو من طرف الفقهاء والمستشرقين لنطقه بمكانة الفقيه داخل المجتمـع، وبيـان أدواته الاجتهادية، وهو يجسد بذلك حقيقة الفقه الإسلامي وطبيعته المتطورة في اسـتجابته للحوادث واستيعاب المتغيرات.

6- دراسة كتب النوازل المغاربية تعطينا صورة حقيقية للواقع الاجتماعي لهذه المنطقة مما يساعد فقيه العصر على مراعاة نمط الأعراف في هذه المنطقة وما يناسبها من فتاوى، فهـي تمثـل سوابق اجتهادية لا غنى عنها لكل من أراد أن يعالج القضايا المستجدة.

7- أوّل من قام بمنصب الإفتاء في النوازل الرسول ﷺ غير أنه يجب ملاحظة أن تصرفات الـنبي ﷺ هي على نوعين:

أ- نوع يكتسي التحول والتغير، ويشمل قاعدتين، قاعدة التصرف بالقضاء الذي صار مـن خصائصه النقض، وقاعدة التصرف بالإمامة وهو وصف زائد على النبوة والرسالة.

ب- نوع يكتسي الثبات، ويشمل قاعدة تصرفه بالفتوى، وإفتاء الرسول ﷺ في النـوازل لم يكن ابتداءً بل كان ينتظر الوحي، فإذا تأخر الوحي عن الـ ول اجتهد لبيان حكم الواقعـة، فإن وافق الحق أقره الوحي على ذلك، وإلاّ بين الوحي له وجه الحق في هذا الأمر.

ومن الضروري دراسة السّنة بحسب الجهتين، فإن ذلك يساعد من تقلـيص دائـرة الاختلاف، ومرد ذلك كله على معرفة **أسباب ورود الحديث**.

8- منهج الصحابة في التصدي للنوازل تتمثل في الرجوع للنص القرآني ثم السنة الصحيحة، فإن لم يجدوا اجتهدوا آرائهم، وأهم ملمح في طريقة اجتهادهم للنوازل هـو عـدم اسـتفراد أحدهم برأي فيها، بل كانت تطرح على طاولة النقاش قبل الإفتاء فيها.

9- الاجتهاد إثر وفاة الرسول ﷺ اتسم بطابع الشورى، لكنه بعد الانكسار التـاريخي حصـل شرخ بين مؤسسة العلماء، ومؤسسة الحكم إلى يومنا هذا، وأصبح الاجتهاد يتسم بطـابع الفردية، وهو في أحد جوانبه له الفضل في ابتكار أدوات اجتهاديـة جديـدة، وتأسـيس نظريات فقهية، استجابة لما استجد من الوقائع، ومسايرة للواقع التطبيقي.

10- حركة الاجتهاد في عصر المذاهب الفقهية، لم تقتصر فقط على الإجابة عن النـوازل بـل مست أيضا مناهج الاجتهاد، فالمجتهد دائم النظر في استقراء الحكمة من التشريع وكان من نتيجة ذلك بروز أدوات نظر جديدة تأصيلا وتطبيقًا منها:

أ- ظهور مبدأ الاستحسان والعرف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وغيرها.

ب- لفت الإمام مالك الانتباه باعتماده على عمل أهل المدينـة، أن التشـريع الإصـلاحي تم نقله بالأعمال وليس بالحديث، وأن مبدأ النظر لمآلات الأفعال يستوجب النظر إلى النتيجة والثمرة دون النّية والقصد الحسن، وهذا المبدأ يعتبر أحد أدوات الإفتاء الهامـة في النـوازل المعاصرة.

11- أهم ما يميز عصر الجمود والانحطاط هو سد باب الاجتهاد نظريا، نتيجة الاستبداد ولم تخل هذه الفترة من أئمة كبار ابتكروا أدوات نظر جديدة ولعدم تمتعهم بالحرية، انضووا تحـت عباءة المذاهب الفقهية.

12- رفض معظم العلماء مقولة سد باب الاجتهاد، واعتبروا التقليد مفسدة من المفاسد، ومارسوا الاجتهاد فعليا تأصيلا وتطبيقا، وخالفوا الكثير من آراء أئمتهم إعمالاً لقاعدة: تغير الأزمنة والأمكنة والعوائد، وكتب النوازل تشهد بذلك.

13- شهدت أصول الاجتهاد في هذه الفترة تطورا على النحو التالي:

أ- في القرن الرابع: الاحتفاء بأصل جديد وهو "علم الكلام"، وانتقال علم أصول الفقه مـن مجرد مباحث جزئية على يد الشافعي إلى علم قائم بذاته.

ب- في القرن الخامس: التراجع عن أداة علم الكلام، وبروز أداة جديـدة متمثلـة في المنطـق، بالإضافة لتخليص الاجتهاد من القيود الثقيلة وضبطها بل التجديد فيها وبروز أبو حامد الغـزالي كرائد للتجديد.

د- القرن السادس: انتقلت الحركة العلمية، والتشريعية من الشرق إلى المغرب مما أتـاح لفقهـاء الأندلس وافريقية، الاعتماد على التخريجات الذكية التي بلغت الذروة في الدّقة والتحقيق للنوازل العديدة (ومن أشهرهم ابن رشد والونشريسي).

هـ- القرن السابع: بروز علماء ناصروا الاجتهاد، وقدموا أطروحات فقهية وأصولية ما زالـت محل دراسه، ومنهم: سلطان العلماء، وشيخ الإسلام.

و- القرن الثامن: ظهور نظرية الشاطبي الرائدة في التجديد الرامية لإدراج مقاصد الشريعة ضمن أدوات الاجتهاد.

14- لا خلاف بين علماء العصر في الدعوة للتجديد بتطوير أصول الاجتهاد لمواكبة سنّة التطور، واحتواء كل القضايا الاجتماعية والاقتصادية بالأحكـام الشـرعية مـع الاخـتلاف في منهجيات هذا التجديد.

15- يرى تيار الجمود أن مصطلح التجديد تراثي، وأن مصطلح التجديد المعاصر ولـد ملوثـا وبالتالي فهم ينكرونه.

16- يرى العلامة "د.سعيد رمضان البوطي" أن تجديد أحكام ومبادئ الدين مرفوض فهي تظـل جديدة مهما تقادم عليها العهد، فلا معنى لتجديدها إلاّ بالتبديل الذي يحلـم بـه دعـاة الحداثة، وهذا التخوف لا يبرر رفض التجديد ذلك لأن:

- أصول الاجتهاد التي استنبطها العلماء مرت عبر العصور بالتطوير والإضافة فمن غـير المعقول الجزم بأنها نهائية.
- العصر الحديث أفرز نوازل لم تخطر بتاتا على أذهان السابقين فلا معنى مثلا إنكار ما يسمى بفقه الأقليات المسلمة.

17- جموع التيار التجديدي الغربي تتبنى مقولات فلسفة التنوير الغربي التي ترى أنّ النص الـديني الإسلامي وضع بشري، داعين إلى تاريخية معاني القرآن وأحكامه باعتبارها معاني وأحكام تجاوزها الزمن، يجب التعامل معها مثلما تعامل الغرب مع النص الديني اليهودي والمسيحي.

18- التيار التجديدي له عدة نماذج: اليساري والعقلاني، والقرآني، وغيره ومن الأسـس الـتي يعتمدها رواد التيار للتجديد مثل محمد أركون: المرجعية الاستشراقية، المنـاهج الغربيـة، التأويل، الاعتداد بالعقل وحدة.

19- العقل والنص هما محور توجيه منهج الاجتهاد لدى الفقهاء قديما وحديثا، فإذا كـان تيـار الجمود توقف عند حدود النص رافضا بذلك العقل والواقع، فإن التيار التغـريبي أعطـى للعقل الأفضلية المطلقة؛ بينما يرى التيار المعتدل المعاصر أن الاجتهاد هو تفاعل بين أحكام الدين الأزلية والعقل مع مراعاة الواقع، ويمثل هذا الاتجاه كوكبة منهم: أبو زهرة، مصطفى الزرقا، الشيخ محمد الغزالي، الشيخ القرضاوي، طه جـابر العلـواني، فتحـي الـدريني وغيرهم.

20- أنصار التيار التجديدي المعتدل يتفقون على ضرورة تجديد منظومة الفقه شكلا وموضـوعا حتى تستجيب لمستجدات العصر وتحقيق مبدأ صلاحية الشريعة وعالميتها.

21- تيار الجمود الرافض للتجديد في الفقه يرجع رفضه إلى الخلط بين المقدس الذي هو الوحي، وغير المقدس الذي هو الفقه وآراء الفقهاء.

22- من قضايا التجديد في أصول الفقه مجال المصادر التي تحتاج بعض مباحثها للتنقيح والحسـم كقضية: النسخ، والسنة التشريعية وغير التشريعية، وتحديد القطعـي والظـني، وتحديـد المصطلحات، وتكامل علم الأصول مع العلوم الاجتماعية والاستفادة من البحوث اللسانية الحديثة، مع تنقية مباحث الأصول من عناصر التفكير الفلسفي المعقدة، والمباحث الـتي لا علاقة لها بالأصول.

23- نظرية تجديد أصول الفقه لم تحظ بالاهتمام من العلماء، منذ أن قدم د.حسن الترابي محاولـة تجديد أصول الفقه، مع الإقرار بصعوبة ذلك.

24- يقدم د.جمال الدين عطية مشروعا هاما لتجديد الفقه ينطلق أساسا من التوسع في مفهـوم الفقه والخروج به من المعنى الاصطلاحي الضيق، إلى المعنى اللغوي الذي هو أقرب إلى المعنى القرآني، والتجديد يكون بربط العقيدة بالأحكام وإدراج الأخلاق ضمن الفقـه، وإدراج السياسة الشرعية ضمن مباحث الفقه.

25- ضوابط الإفتاء في النوازل، يتطلب ضبط مجالات كل عنصر، لأن الفتوى في المحصلة هـي نتاج تفاعل هذه العناصر الثلاثة التي تجسدها شخصية المفتي.

26- من الضوابط التي تقترحها الدراسة في مفتى النوازل المعاصرة إعادة قراءة الضوابط القديمـة بشكل معاصر، فمثلا: ضابط العلم لا يجب أن يغالى فيه إلى درجة التعجيز، في عصر تَغْلُبُ عليه المعرفة التخصصية.

27- من الضوابط التي يجب أن تتوفر في المفتي تحصيله على قدر لازم من الثقافة العصرية، لكـي يواكب عصره، ويستطيع أن يفتي الناس مع الاستقلالية في الفتوى.

28- هناك ضوابط منهجية يجب أن يسلكها المفتي عند ورود النازلة وأثناء الحكم عليها، وبعـد الحكم، كلها تساعد المفتي على معرفة وجه الحق في الحكم على النازلة.

29- بينت الدراسة ضوابط ومجالات الإفتاء الفردي والجماعي فيما يعرض من نوازل معاصـرة، وضابط ذلك يقوم على النظر في الأثر المترتب على الإفتاء في النازلة هـل يقتصـر علـى المستفتي، أم يتعداها ليعم الجميع وَيمسُ الأمة.

30- فوضى الفتاوى، أو صراع الفتاوى لا تبرر حصر الفتوى في جهة معينة في الدولة لأنه لم يقع في تاريخ الإسلام، وهو مرفوض من طرف العلماء وعلاج فوضى الفتاوى يكون بأمرين:

أ- تصحيح مناهج التعليم الديني وإعداد مؤهلين للإفتاء.

ب- إصدار ما يسمى بميثاق الإفتاء يلتزم به كل من هو مؤهل أصلا للإفتاء مع منع غـير المؤهلين.

31- اقترحت الدراسة ضوابط في تطوير عملية الاجتهاد الـمعي، من أبرزها أن التأصيل للمجامع المحلية والدولية يجب أن يكون بحسب الكفاءة العلمية وعدم الانتماء السياسي أو الطـائفي أو المذهبي.

32- تعرضت الدراسة لإيجابيات وسلبيات الإفتاء عبر وسائل الإعلام الحديثة.

33- بالنسبة لضوابط استنباط أحكام النوازل هي كما يلي:

أ- اعتبار القرآن الكريم المصدر المنشئ للأحكام، دون حصر استنباط أحكام النوازل في آيات الأحكام فقط، فالقرآن الكريم كله مصدر للإفتاء الأول وعدم تحديد مكانة القرآن بالنسـبة للسنة نتج عنه خلط كبير.

ب- لابد من الاعتماد على الوحدة البنائية للقرآن في استنباط حكم النازلة فـالقرآن بمثابـة الكلمة الواحدة أو الآية الواحدة، وعدم وجود حكم النازلة في القرآن مرده إلى طريقة عرض سؤال النازلة عليه، لقوله تعالى: ﴿ ما فَرطْنا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[1]

د- يعتمد فهم النص القرآني على مراعاة السياق اللفظي والمقامي، أثناء تقرير حكم النازلة.

هـ - السنة النبوية الصحيحة مصدر مبين للقرآن وأثناء تقرير حكم النازلة يجب:

- عرض السنة على القرآن.
- نقد متون الأحاديث.
- مراعاة سياق السنة المقامي (أسباب ورود الحديث).

و- المصادر الأخرى عبارة عن أدوات منهجية لاسنباط حكم النازلة من أبرزها:

- مقاصد الشريعة، وهو منهج غاب عن أنظار الكثير ممن أفتى في نوازل العصر.
- القواعد الفقهية لمالها من أهمية في معرفة أحكام الكثير من النوازل.
- النظر في المآلات أثناء إصدار حكم النازلة لتحقيق المصلحة الشرعية.
- مبدأ البراءة الأصلية. فكثير من الأحكام مردها للصنعة الفقهية.
- العقل كمصدر لفهم النازلة ومعالجتها.

34- التكييف الفقهي للنازلة يتطلب فهم النازلة وتحديد الأصل الذي تكيف عليه.

35- تخريج أحكام النوازل المعاصرة على أحكام فقهية سابقة ليس دائما صحيحا لاختلاف سياق كل نازلة، والأحكام الفقهية القديمة هي عبارة عن سوابق فقهية.

36- ضوابط تـ يل الأحكام تقتضي ما يلي:

أ – معرفة الحالة وما يلائمها من الأحكام الشرعية، وإذا كان في استنباط حكم النازلة يقـوم على فقه النصوص، فإن تـ يل الحكم يقوم على فقه الواقع.

---

[1] الأنعام، من الآية38.

ب- العلوم الاجتماعية أداة مهمة تساعد الفقيه النوازلي على معرفة حكم النازلـة وحسـن تنزيلها، والدراسة قدمت نماذج تطبيقية لذلك.
ج- مراعاة موجبات تغير الفتوى فقد يحصل أن تتغير الفتوى رغم إتحاد الموضوع من جيل إلى جيل بسبب الاختلاف في الأخذ بالدليل أو تقديره أو تنزيله على الوقائع.

التوصيــات:

في نهاية المطاف تقترح الدراسة بعض التوصيات:

1/ دعوة الباحثين فقهاء وعلماء اجتماع ومؤرخين بدراسة وتحقيق كتب النوازل المغاربيـة والجزائرية خاصة، بغية تحديد واقع النوازل وأدوات الإفتاء فيها، واستثمار ذلك في معرفة المستجدات المعاصرة.

2/ ضرورة مراجعة التراث الفقهي والأصولي لاستدراك الأخطاء، علـى أن تكـون هـذه المراجعة من داخل النسق الإسلامي وفق قواعده ونماذجه بطريقة نقدية متزنة بعيدة عـن التمجيد والتقديس المفضي للتكرار والاجترار، وبعيدة عن الاستهانة بالجهود المتقـدم لمـا أبدعه الجهابذة من علماء الأمة.

3/ توصي الرسالة بضرورة تفعيل الاجتهاد الجماعي في النوازل المعاصرة عن طريق المجـامع الفقهية، وترى أن الإفتاء الفردي في القضايا المصيرية وذات الشأن العام أصبح اليوم يشكل ضررا أدى لصدور فتاوى مارقة وضالة.

4/ توصي الرسالة بالإسراع بإنشاء مجامع علمية فقهية محلية ووطنية في كل دولة، علـى أن توكل مهمة اختيار أعضاء المجامع، ومفتي الدولة للعلماء وحدهم، وهم بدورهم يختـارون من يمثلهم في المجامع الدولية.

5/ تقترح الرسالة الإسراع في وضع ميثاق دولي للإفتاء يلتزم به كل من يتصدى للفتـوى، يوضح مؤهلات المفتي وضوابط استنباط الأحكام الشرعية ومجـال الفتـوى الجمـاعي والفردي.

6/ تقترح الرسالة تأسيس مجلس أخلاقيات مهنة الإفتاء في كل دولة من بين مهامه: تزويـد المفتين بقرارات المجامع الفقهية، وعقد دورات تكوينية للمفتين، إضافة لتعريض كل مـن يخالف ميثاق الفتوى للمساءلة، وتسليط العقوبات.

7/ تقترح الرسالة وضع بروتوكول إعلامي تلتزم به كافة وسائل الإعلام، الهدف منه الحفاظ على هيبة الفتوى، نظرا لخطورتا ومعالجة لفوضى الفتاوى عبر وسائل الإعلام.

8/ توصى الرسالة بضرورة الاهتمام بالإنجازات اللسانية المعاصرة، قصد اختبار مدى ملاءمتها لقراءة النص القرآني، واكتشاف حدوده.

9/ توصي الرسالة بضرورة الاهتمام بالعلوم الاجتماعية كأداة اجتهادية هامـة في التصـدي لنوازل العصر.

10/ ضرورة إطلاع العلماء والباحثين على الدراسـات الغربيـة (خاصـة الاستشـراقية والترجمات) ودراستها دراسة موضوعية قصد الاستفادة منها من جهة، ونقدها من جهـة أخرى، حتى لا تصبح حكرا على فئة الباحثين المتحررة من الضوابط الشرعية، التي تقـوم بالترويج للنظريات الغربية بدعوى التجديد.

11/ إنشاء مراكز بحث وطنية تتم بفقه النوازل المعاصرة، بدف رصد المستجدات وتحليلها والإفادة منها في تطوير ا لتمع، على أن تكون المرجعية العليا في قضايا النوازل.

12/ ضرورة توحيد الفتاوى، بالنسبة للأقليات المسلمة المقيمة بالغرب.

الملاحــــــــق

ملحـق رقم (01) : عجائب الفتاوى في عصر البلاوي[1]

«لا بد وأن هناك من يحاول إلهاءنا عن قضايانا الأساسية بمثل هذه الفتاوى»، عبارة تتردد من البقية الباقية من العقلاء الذين لا يزالون يجرأون على الكلام، أو لا يزالون يعتقدون بأن للكلام جدوى وفائدة.

ترددت في الأسابيع الماضية فتوى تتعلق برضاعة الكبار درءا للخلوة بين العاملين والعاملات في أمـاكن العمـل، أعقبـها حواجب مرفوعة، وشفاه مقلوبة، ومقالات تسخر، ورسومات تزأ، وأمة تراجع صحة الفتوى وصدقها!!

تزامنت تلك الفتوى بأخرى حول بول الرسول (ص) وحول ما إذا كان الصحابة يتبركون به!! فتاوى أخرى كانت قـد ظهرت في هذا الزمان العجيب تحرم تصويت المرأة في البرلمان، وفتوى تحرم ترشيحها، واختلف «الفقهاء» حول توليها منصب القضاء، بين محرم ومحلل وكاره وغير محبذ .

من الجدير بالذكر بأن فتاوى لا تزال قائمة تحرم تعليم المرأة وعملها، ناهيك من تلك التي تحرم التعليم المشترك، وفتاوى تحرم تعليم المرأة علوما معينة وتجيز لها تعلم علوم محددة.

الملاحظ أن معظم الفتاوى «الجدلية» تتعلق بالمرأة: فمن الرضاعة إلى القيادة فالولاية والتعليم... إلخ.

مع تكاثر الفتاوى يلح السؤال: من هو المخول بالفتوى؟ سيقولون لك العلماء، فيأتي سؤال آخر: ومن هم العلماء؟ وما هي المعايير التي تحدد لك بأن هذا عالم وذاك جاهل؟ سيقولون لك الفقهاء. فيطرح سؤال آخر نفسه وبقوة: ما هي مواصفات الفقيه؟ ومن هي الجهة التي تحدد بأن هذا فقيها وبأن ذاك «متفيقه» لا يفقه من الفقه شيئا؟

في الكويت، ثارت أزمة قادها «فقهاء» ومتفيقهون برفض قرار مجلس الوزراء بتحويل العطلة الأسبوعية من الخميس والجمعة إلى الجمعة والسبت. المعارضون يرفضون التعطيل يوم السبت لأن في ذلك تشبها باليهود !! صمتت الحكومة الكويتية صمت الحملان إلى المذبح، لم يخرج حتى الآن ناطق يدافع عن قرار الحكومة، والناس تنتظر فتوى تجيز تعطيل السبت أو موقفا حكوميا يدفع بأن قرار الحكومة لصالح البلاد والعباد.

تكاثر الفتاوى في هذا الزمان العصيب يعود لسببين أساسيين: غياب العقل وغياب الدولة. السبب الأول بحاجة إلى كتب وصحائف لن تطوى تشرح وتشخص غياب العقل العربي منذ انتهاء عصر المعتزلة حتى يومنا هذا. من ناحية أخرى، فإن غياب الدولة المدنية الـتي يلجأ إليها الناس، قد سده فقهاء الرضاعة ومحرمو تادي الزهور، فلو كانت الدولة المؤسسية الراشدة حاضرة في عالمنا، وتقرر وتـدافع عن عصرية وعقلانية وبراغماتية قراراتا، لما احتاج الناس للمتفيقهين، والفتاوى المضحكة التي لا يتقبلها عقل ولا عاقل.

الدولة في عالمنا العربي غائبة، فلا هي دينية ولا هي مدنية، فهي تارة مدنية في مظهرها الخارجي لتمويه العالم الخارجي، وتـارة هـي فقيهة تزايد حتى على أعتى المتخلفين تخلفا. هذه الضبابية في هوية الدولة العربية هي التي تدفع الناس دفعا نحو الجدل حول فتوى هـذا الفقيه أو ذاك، وهي التي أدخلتنا في تفاهات وترهات المتخلفين من المحيط إلى الخليج.

أجواء الدولة الدينية بشكل عام، هي السبب وراء انتشار الفتاوى السخيفة، فلو كانت الدول لدينا قد حسـمت أمرهـا، وأعلنـت مدنيتها، لما ضاع المواطن المسكين بين الفتاوى وبين القرارات، بين الحاضر والماضي، ولما استمرت هذه الحالة من الانفصام في التعامل مع معطيات الواقع، ولتوقف الانشطار نحو ماضي الأكاذيب، ومعايشة حاضر الانترنت.

استمرار غياب العقل، وغياب الدولة المدنية، ضمانة أكيدة لفتاوى أقل ما يقال عنها بأنا مضحكة، لكنها للأسف مضحكة مبكية في الوقت نفسه.

---

[1] **الشرق الأوسط، السبت 24 جمادى الأولى 1428 هـ 9 يونيو 2007 العدد: 10420 .**

ملحــق رقم (02): أزمة الفتوى ومأزق مؤسسة الإفتاء[1]:

اشتد الجدل في دوائر الإفتاء في مصر حول فتوى أحد علماء الأزهر، باللجوء إلى حيلة رضاع الكبير لحل مشكل الخلوة بين الزملاء في المكاتب. وقد ضجت الساحة المصرية بالحوار حول هذه المسألة التي أخرجت من نطاقها الفقهي لتحتل صدارة الاهتمامات في أكبر بلد عربي، ولتبلغ أصداؤها بقية البلدان العربية.

صحيح أن في الفتوى مسحة غرابة، بل انها تجاوزت بالفعل حد اللياقة، لكن الفقيه الأزهري لم يخرج عن سـياق الجـدل الفقهـي المألوف، في مسألة خلافية معروفة.

وقد سبقت هذه الفتوى المثيرة، حالات عديدة أثارت الجدل نفسه.

فشيخ الأزهر الحالي الذي وقف بشدة ضد فتوى رضاع الكبير، هو نفسه الذي اشتهر بفتاويه التي شذ بـا حـول جـواز الفائدة المصرفية، وسندات التوفير، وقد ولدت نقمة عارمة في أوساط الـامع الفقهية.

وإذا كان الزعيم الإسلامي السوداني حسن الترابي، قد خرج علينا في السنة الماضية بآرائه المثيرة حول إباحة زواج المسلمة من الكتابي، وإنكاره للمهدي ورجوع النبي عيسى عليه السلام، فإن الشيخ القرضاوي نفسه لم يسلم من النقمة نفسها في فتاويه بعدم التفريق بين المسلمة وزوجها الكتابي وبجواز استعمال القروض الربوية لاقتناء المساكن في بلاد الغرب.

وفي الساحة العراقية الدامية، تزامنت الحرب الطائفية القائمة مع حرب تكفيرية شرسة بين الأصوليتين السـنية والشـيعة، لم يسلم منها المرجع السيستاني نفسه، الذي وظفت فتوى قديمة له بإقصاء أهل السنة من الملة، في الوقت الـذي اسـتندت الـموعـات السلفية المتشددة لفتاوى منسوبة لابن تيمية وابن القيم في تكفير الشيعة وقتلهم.

لقد بدا من الواضح من خلال حرب الفتاوى المشتعلة هذه الأيام في العالم الإسلامي، أن مؤسسة الإفتاء في بلادنا تعيش أزمة قاسـية، في مستويين مترابطين يتصل أولهما بمرجعيتها العلمية والعقدية، ويتعلق ثانيهما بنمط اشتغالها وتأثيرها الفعلي في الأوضاع العامة.

أما المستوى الأول فنلمسه بوضوح في صراع المرجعيات الفقهية، على الرغم من أن أكثر الآراء جراءة وتجديدا تحرص علـى الالتزام بالمدونة الأصولية والفقهية الارتدوكسية، ولا تخرج عن ضوابطها التأويلية وإمكاناتا الدلالية.

فإذا كانت الساحة الفقهية قد شهدت في السنوات الأخيرة دعوات عديدة لإعادة بناء المنظومة الأصولية وتجديـد أصـول صناعة الفتوى (والعبارة للعلامة الشيخ عبد الله بن بيه) إلا أن هذه الدعوات لم تخرج في سياقها التطبيقي عن آليات الترجيح والتكيف والتركيب المعهودة في العقل الفقهي الوسيط.

ومع ذلك، فإن الوعي قد تزايد في حقل الدراسات الإسلامية بأن الموروث الفقهي لم يعد قادرا لا من حيث بنيته التصورية (الأصول) ولا من حيث آلياته المنهجية (قواعد وأدوات الفقه) على توفير العدة الضرورية، لاستثمار دلالات النص في السياق الراهن.

وقد نجم هذا الوعي عن الإشكالات العملية المترتبة على الفتاوى المطلوبة لحل إشكالات حيوية مطروحة، كما نجـم عـن الانفتاح الواسع على الحقول التأويلية المعاصرة، التي وفرت للفقيه إمكانات ثرية غير مسبوقة.

بيد أن علماءنا وان كانوا لا يفترون عن التذكير بأن الأقضية تتجدد بحسب أحوال الناس، ولا ينكرون أن الفقه صناعة وضعية ظنية لا تتماهى مع النص المرجعي المقدس، الذي هو المحكم المتواتر القطعي الثبوت والدلالة، إلا أنم يفضلون سلامة الركون لسلطة الموروث على مسؤولية الاجتهاد والتأويل، فيفضون إلى فتاوى مرقعة لا ترضي المتشبث الحرفي بالفقه الوسيط ولا المسلم المعاصر الذي يصطدم برهانات الحداثة.

[1] **الشرق الأوسط،** الجمعة 09 جمادى الأولى 1428 هـ 25 مايو 2007 العدد10405 .

أما المستوى الثاني فيتعلق بتركيبة مؤسسة الإفتاء وم لتها الفعلية في الشأن الجماعي والحقل العام. فمن نافل القول أن هـذه المؤسسة، وإن كانت لا تزال قائمة في أغلب بلدان الإسلام، وإن بأشكال متمايزة، إلا أنها لم تعد قادرة على أداء دورهـا التـاريخي لأسباب عديدة يتصل بعضها بطبيعة علاقتها بالدولة المركزية الحديثة.

ويتعلق البعض الآخر بم لتها في الحقل الديني نفسه.

فمؤسسة الإفتاء التي كانت في السابق احدى ركائز ا لتمع الأهلي، غدت اليوم جهازا من أجهزة الدولة الوطنية المعاصـرة، مما أفقدها استقلاليتها ومصداقيتها ونجاعتها العملية.

وقد تحولت هذه المؤسسة في الغالب اما إلى شكل فارغ لا يؤدي أي دور فعلي، أو إلى إطار مستتبع يوظف في استراتيجيات الاستقطاب، وإضفاء الشرعية على السياسات الحكومة الرسمية.

أما الحقل الديني فقد وحدته وبنيته النسقية، ببروز اتجاهات متباينة متصادمة، تتنافس على احتكار الرأسمال الجماعي للأمـة، من بينها السياسي الملتزم والتقليدي التراثي مع أشكال جديدة من الممارسة الروحية، التي تندرج في إطار خصخصة الانتماء الـديني، التى هي إحدى الظواهر الاجتماعية الجديدة التي أثارت اهتمام علماء الانتربولوجيا.

إن حل هذه العقدة المضاعفة لا يكون بمجرد التنسيق بين ا الامع ودور الافتاء، ولا حتى باستراتيجية التقريب بين المذاهب الإسـلامية، وإنما هو مرهون بعملية إصلاح فكري وتربوي جذري، يطال البنية المؤسسية للافتاء، واستراتيجيات التأويل والقراءة.

وبدون هذه العملية الإصلاحية الجذرية، تبقى فتاوى فقهائنا أدوات صراع سياسي واجتماعي ملتبس، ان هي خرجت عـن طرف الجرائد ومزح العامة.

ملحـق رقم (03): الترابي: المسلمون يعيشون أوهاما في ليلة القدر[1].

انتقد طريقة تحري الرؤية.

الخرطوم: إسماعيل آدم.

أنكر الدكتور حسن عبد الله الترابي الأمين العام لحزب المؤتمر الشعبي المعارض على غالبية المسلمين ممارساتم وأفكارهم عن ليلة القدر، وقال إن المسلمين يتوهمون ويعيشون في الاحلام وينتظرون ليلة القدر لتأتي لهم بالنعم. ووجه الترابي انتقادات قوية لطريقـة تحري هلال شهر رمضان عبر الرؤية، وقال إن الامر متعلق بحساب فلكي وليس لموعة من الشيوخ يجتمعون في المسـاء ويصـدرون فتوى عن ثبوت الشهر أو عدمه.

ووجه الترابي انتقادات لاذعة في ندوة نظمها حزب المؤتمر الشعبي بعنوان الشعائر التعبدية لتعامل المسلمين مع القرآن، وقال: «إنم هجروه وباتوا يستمعون اليه من الائمة لكنهم لا يقرأونه ولا يفهمونه»، واضاف أن الامر الذي نزل من رب العـالمين كتابـة القرآن وقراءته وتلاوته تلاوة كاملة حسب ما روى تلاوة بعقل ومتابعة للمعنى «يتلونه حق تـلاوة» «دون نقصـان»، ومضـى الى القول: إننا قليلا ما نقرأ ونكتب القرآن وأن نتبين معناه، فقط ننظر للنغم والنظم واغلب القرآن لم يعمل بـه المسـلمون في حيـاتم ومعاملاتم.

---

[1] **الشرق الأوسط الاربعـاء 22 رمضـان 1428 هـ 3 اكتوبر 2007 العدد 10536**

ملحـق رقم (04) : الفتاوى «الغريبة».. من المسؤول عنها؟![1]

القاهرة: أيمن حامد.

تخرج علينا عبر الفضائيات فتاوى مثيرة وغريبة تشعل الخلاف في الشارع. ويتساءل البعض ماذا يمكن للمسـلم اليـوم أن يستفيد من فتوى تخص بول النبي، صلى الله عليه وسلم؟ وما هي الحاجة للحديث عن التطيب بعرقه الشريف؟ أو الكلام عن إرضاع الكبير؟ ومن المسؤول عن مثل هذه الفتاوى؟ رجال الدين بفتاويهم أم رجال الإعلام في ظل عدم وجود ضوابط تحكـم عملـهم في الفضائيات.

من جانبه، قال الشيخ عبد الله مجاور رئيس قطاع مكتب شيخ الأزهر والأمين السابق للجنة الفتوى بالأزهر، إن توقيت إثارة مثل هذه الفتاوى يدعو للدهشة والاستغراب.

ويذكر مجاور أن هناك عدة عوامل أدت لانتشارها منها الفضائيات التي يمكن اعتبارها «إعلام قطاع خاص»، فمنذ عشـر سنوات مثلا، لم يكن هناك مثل هذه التوجهات. ويشير إلى أنه وسط المنافسة الفضائية المحتدمة، تبحث كل قناة عما يرفع من أرصدتا ونسبة الإقبال عليها، وللأسف لا يكون ذلك إلا من خلال البحث عن الغريب والمستغرب. ويرجع مجاور ذلك إلى استضافة أشخاص غير مؤهلين للفتوى، فماذا لا يذهبون إلى علماء الأزهر أو العلماء الأتقياء الورعين فعلا وقولا، الأمناء في فتواهم، العالمين بالكتـاب والسنة وعلوم القرآن وأسباب النـزول والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه ومعرفة وجوه القراءات إلى غير ذلك مما تجب معرفته لمـن يتصدى للفتوى، حتى لا يضل فيرى الحلال حراما والحرام حلالا. وأضاف: أن طبقة المفتين الجـدد الـذين يعاصـرون الانفتـاح التكنولوجي الجديد، يرون في الظهور في الفضائيات فرصة جيدة للشهرة وتحقيق المكاسب، فيبحثون عن فتاوى غريبة تلفت الأنظـار إليهم.

وقال مجاور إن المقصود من تداول هذه الفتاوى على هذا النحو، يدخل في إطار إثارة البلبلة وزرع الشقاق بين جسد الأمة الواحد، وهذه أمور لا تخفى على أحد، مشيرا إلى أن رجال الإعلام في حقيقة الأمر أول من يتحمل مسؤولية مثـل هـذه الفوضـى الإفتائية، وذلك عبر استضافتهم لمن هو غير مؤهل للتصدي للفتوى الذين يطلقون بدورهم فتاوى لا تناسب العصر. ويتـهم مجـاور تيارات إعلامية ترى في الدين سببا لتأخر العالم العربي، وترغب في تهميش دور الدين في حياة الشعوب المسلمة، بوصفه خطـوة أولى نحو التنوير، ومن ثم نراها تفتش عن كل ما هو غريب، وتعمل على تزكية حدة الخلاف والشقاق. ويضيف لكنهم «يريدون ليطفئـوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون». وأتهم مجاور جهات إعلامية بتصيد الأخطاء التي يقع فيها بعض العلماء، كمـا أنهم يركزون على بعض الأحاديث المصنفة بأنها ضعيفة أو غريبة، وذلك لدفع دعاواهم المتكررة بضرورة تغيير الخطاب الديني، لكن إذا لا يوجد هناك داع ـ في الواقع ـ لذكر أحاديث معينة، فلماذا الإصرار عليها. ومن ثم فعلى أهل الفتوى أيضا مراعاة البعد العصري للواقع الذي يحياه الناس، فلا يأتون بالغريب أو الذي انتفى بزوال عصره. من جانبه قال الإعلامي جمـال سـلطان إن المسـؤولية في الترويج لمثل هذا النوع من الفتاوى هي مسؤولية مشتركة افتقد كل أطرافها إدراك حساسية الحالة الدينية، وعدم جـواز أو صـحة اتخاذها مادة للإثارة. ويضيف أن الإعلامي يبحث دوما عن الشيء المدهش والجديد، وفي المقابل هناك بعض الشيوخ استهوتهم فكـرة الحضور الإعلامي والجاذبية المحيطة به، وأن هذا لا يتحقق إلا بهذا الترويج لمثل هذه الفتاوى الغريبة. وأشار سلطان إلى أنه رغم هيمنة التيار العلماني على الإعلام وحضوره الدائم به، إلا أنه ليس السبب في إيصالنا إلى مثل الوضع، لكن هناك حالة من الفراغ العلمـي في المجال الديني، هي التي أدت بنا إلى ذلك. ويوضح أن مساحة الممنوع في الفتوى اتسعت وزادت المحظورات أمام الفقيه، فإذا تعـرض للقضايا السياسية واجه عواقب وتبعات لا يرغب في مواجهتها، وإذا أفتى في الشأن الاقتصادي مع المساحة الكبيرة والمـؤثرة للغايـة

[1] **الشرق الأوسط** الخميس 22 جمادى الأولى 1428 هـ 7 يونيو 2007 العدد 10418.

لـ «البيزنس» في هذه الأيام، فقد يواجه مشاكل أيضا، وإذا تكلم حول قضايا ثقافية، فالتهمة جاهزة من أنصار التيار العلماني بأنـه كهنوت جديد وظلامي ومحاكم تفتيش حديثة واستحضار للعصور الوسطى.

ويضيف سلطان، أن النتيجة كانت انحسار مساحة المتاح في الفتوى، الأمر الذي خلق حالة من الفراغ الديني، فأصبح المفتي اليوم يتكلم في القضايا الفارغة، التي لا علاقة لها بالواقع أو روح العصر الذي تعيش فيه الأمة.

وأشار سلطان إلى أن الكلام عن الضوابط الآن، من شأنه تعزيز الاضطراب، إذ أن الظاهرة الآن تتميز بالسيولة ومن الصعب ضبطها، فهناك مراكز للفتوى عابرة للقارات يصعب السيطرة عليها، مفيدا بأن المناخ المعاصر يحتاج لإعادة النظر، وضرورة إيجاد قدر من الحرية وإشاعة الإحساس بالمسؤولية، ووضع الشارع أمام التحديات الحقيقية والطموح الوطني، وإذا ترسخت مثل هذه المعاني سـتؤدي إلى انتشار الثقافة الجادة والمسؤولة التي تخدم الأمة وأشواقها إلى النهضة.

من ناحيته قال ماجد يوسف مدير قناة التنوير عضو اللجنة الدينية لاتحاد الإذاعة والتلفزيون، التي يترأسها مفتي مصر الدكتور على جمعة، إنه سأل المفتي شخصيا عن لجوئه لنشر مثل هذه الفتاوى الملغومة، التي لا تخدم الإسلام ولا المسلمين في شيء، أجاب المفتي بأنه يرد إليه في العام الواحد ما يقرب من 1.3 مليون فتوى للرد عليها. ويضيف المفتي ـ بحسب يوسف ـ في حالة عدم الرد علـى واحدة منها، ترفع عليه دعاوى قضائية في المحاكم تتهمه بأنه ممتنع عن أداء وظيفته، وهناك من يتربص لرفع مثل هذه القضايا، والغريب أنهم يكسبونها في حالة عدم إجابة المفتي على فتوى واحدة.

وأضاف يوسف، أن هذه الفتاوى لم تكن لتنتعش لولا أن لها سوقا رائجة بين الناس، فالشارع الآن يشـجع مثـل هـذه التوجهات بإقباله عليها، الأمر الذي يعكس حالة من الخواء الروحي والسياسي والثقافي على مستوى الأمة. وأكد أن هذا النوع مـن الفتاوى يشبه غناء المطربين الشعبيين، فهذا النوع من الغناء يماثل هذا النوع من الفهم القاصر للدين، الذي هو دين العقـل والفكـر والتقدم.

وحمل يوسف بشدة على رجال الدين كونهم المسؤولون عن مثل هذه الفوضى، قائلا إنه ليس متخصصا في الدين، والإعلامي يذهب إلى رجل الدين في المؤسسات الدينية مثل الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية ووزارة الأوقاف، وعندما يأتي المشـايخ أمـام الكـاميرا يعرضون هذه البضاعة الفاسدة، وعندما يحاول الإعلامي مراجعة رجل الدين، يتهموننا بالجهل ويعرضون بنا.

ويضيف أن هناك فضائيات كثيرة، لا يمكنها التعبير عن قضايا كثيرة تخص الشارع لأسباب لا تخفى على أحـد، فيكـون المقابل عرض القشور والأفكار الجامدة التي لا تناسب العصر ضمن سياسة تجهيل متعمدة تعرض أول ما تعرض التفاهات وسط معدل كبير من الأمية تعيشه الشعوب العربية. ويؤكد الدكتور حسين أمين رئيس قسم الإعلام بالجامعة الأميركية بالقاهرة، أن هذه الفتاوى ليس لها ضابط ولا تشريع، ولا أي نوع من الأكواد الخاصة بالإعلام الديني، وهي بالتالي تخلق نوعا من البلبلة والتشـويش في العـالم الإسلامي.

وأشار أمين الى أن هناك توجها غريبا في الإفتاء الآن، يرتكز على عودة المفتي في فتواه مرة ليراجعها ويصححها، وهذا يخلـق بـدوره قدرا كبيرا من الاضطراب، فضلا عن أن هذه الفتاوى تكون في إطار الموضوعات غير المطروقة ومحتواها لن يزيد الأمة الإسلامية شيئا من التقدم العلمي أو الإنجاز، بقدر ما يخلق نوعا من التغييب، وبالتالي نهدر وقتنا في مسائل لا تجدي نفعا.

وأضاف أمين أن ما يحدث بالدرجة الأولى هو مسؤولية الجهل الذي نعيشه، عندما يطل علينـا مـن يرغـب في الظهـور والانتشار وسط صراع وتنافس شديد بين القنوات الفضائية التي بالمئات الآن على استقطاب المشاهدين.

ولا يستطيع هؤلاء استقطاب المشاهدين، إلا من خلال استخدام موضوعات السحر والشعوذة والخزعبلات والآراء التي تحمل في طياتها دوافع تحريض وكراهية، فيأتي شيخ مجهول، ويطلق فتوى صاروخية موجهة تشعل فتنة في الأمة، ثم يعتذر بعد ذلك، ولا أحد يراجعه. وتساءل أمين عن مصير الإسلام وشكله بعد 20 عاما من الآن، إذا استمر الحال على ما هو عليه. وحول الاتهامات التي تطول التيار الإعلامي العلماني بضلوعه في التركيز على مثل هذه الفتاوى والترويج لها. استبعد أمين هذه الفكرة، معتبرا إياها تكلفة باهظة وطريقا

غير مباشر ومنعطفا خطيرا في حال انكشافه لا ترغب العلمانية العربية في ولوجه، وأنا تعبر عن وجهـة نظرهـا بمنتـهى الوضـوح والصراحة. ولا يجب ترك الأسباب الرئيسية المسؤولة عن هذه المهزلة خاصة الجهل وتمييز الذات والتعصـب ثم نـزع إلى العلمانيـة باتامها.

وتابع أمين أنه حتى لو كانت هناك جهات تقف وراء ذلك كله ضمن إطار نظرية المؤامرة، فيجب أولا أن نعترف بخطئنا ونصححه، ثم بعد ذلك نبحث عن الأسباب الأخرى، لكن في النهاية كل هذه الفتاوى الغريبة عن إرضاع الكبير والبول والتطيب بالعرق نتاجنـا نحن، وليس لغيرنا ذنب فيها.

وطالب أمين بضرورة وضع تشريعات وضوابط عن طريق اللجنة الإعلامية بجامعة الـدول العربيـة، واتحـاد الإذاعـات والتلفزيونات العربية، إذ ان هذه الضوابط ليست بدعة، بل سبقت إليها دول متقدمة كثيرة مثل الولايات المتحـدة ودول في أمريكـا اللاتينية. وقال أمين انه عندما خرج المطربون الأمريكيون عن الإطار الأخلاقي في اختيار كلمات أغانيهم، تحركت الجمعيات النسائية الأهلية، ورفعت دعاوى قضائية وحصلت على حكم قضائي بتصنيف الأغاني ومنع بيع بعضها لمن هم أقل من 18 عاما. وأضـاف أمين إن الشعوب العربية اعتادت الضوابط، ولا تستسيغ التعامل بانفتاح مع مسائل كثيرة من أمور الدين والدنيا، فلا بد من الإعـلام المسؤول، فضلا عن دور أساسي للمؤسسات الدينية ومنظمات المجتمع المدني، ومن خلال مثل هذا التكاتف يمكن إيقاف هذا السـيل المحزن من الفتاوى والمواد التي تنشر ثقافة التغييب، في وقت نحن في أمس الحاجة فيه إلى التقدم وإيقاف معـدلات الفجـوة المعرفيـة الرهيبة، بيننا وبين العالم من حولنا.

واقترح أمين أن يكون هناك مجلس من المختصين، يناقش المفتي في فتواه ويراجعه فيها قبل عرضها على جمهـور المشـاهدين حتى تتوقف مسألة التراجع عن الفتاوى بعد إصدارها، الأمر الذي يعكس حالة من التخبط وعدم وضوح الرؤيـة. وقـال أمـين أن الفضائيات في مصر تحولت إلى طرف مؤثر على واقع الناس وطريقة تفكيرهم، خاصة إذا علمنا أن هناك 8 ملايين مصري، يملكـون أطباقا لاقطة، فضلا عن 10 ملايين آخرين لديهم وصلات تمكنهم من مشاهدة القنوات الفضائية. هذه النسبة مؤثرة للغاية، وتتـأثر بدورها بما يدور على شاشة هذه الفضائيات من حوارات وبرامج قد تؤدي إلى زيادة التغييب والتعصب والكراهية، وهـذه أشـياء خطيرة يجب التعاطي معها بجدية.

ملحـق رقم (05): المسلم البسيط في حرب الفتاوى[1]

كان الله في عون المواطن المسلم البسيط ، فهو ضحية لفتاوى دينية متعارضة بل ومتناقضة، وكلها تدعي وصلا بليلى، وكلها تقول إنا تعتمد على كلام الله وسنة رسوله رغم أنا تصل إلى درجة من التناقض في القضية الواحدة وبشكل مثير للدهشة..!

لنأخذ قضية واحدة فقط هي الموقف من المرأة ودورها السياسي والاجتماعي وما يجب أو لا يجب عليها فعله.

لدينا فتوى بشأن منع المرأة من قيادة السيارة وهي فتوى تستمد موقفها من قاعدة شرعية هي سد الذرائع ، وإغلاق أي باب يمكن أن تأتي منه مفسدة كما يعتقد من يتبنون هذا الوقف، وقبل يومين صدر في مصر قرار بتعيين أكثر من ثلاثين امـرأة في سـلك القضـاء ويعتقد أصحاب هذه الفتوى أن المرأة كالرجل يحق لها تولي القضاء بل والولاية العامة ولديهم في ذلك حجج وبراهين كثيرة. وفي ليبيا صدر قرار قبل أسبوع بمنع المرأة من السفر إلى خارج الحدود دون وجود محرم شرعي لها، رغم أن رئيس الدولة لا يسـافر إلا ومعـه عدد كبير من الحارسات اللواتي يسافرن دون محارمهن!!

ويوم أمس فقط تحدث احد المراجع الكبرى في مدينة قم لـ «الشرق الأوسط» وهو آية الله صانعي، فأعلن بالفم المليـان أن من حق المرأة إمامة الصلاة ورئاسة الدولة والقضاء، بل وأضاف أن المرأة يمكن أن تتولى منصب ولاية الفقيه. حتى الجماعـة الدينيـة

---

[1] **الشرق الأوسط الأحد 29 صفر 1428 هـ 18 مارس 2007 العدد10337 .**

الواحدة تتناقض مواقفها بحسب الزمان والمكان، فالإخوان المسلمون في مصر أفتوا في الأربعينات بحرمة أن تسفر المرأة عن وجهها وان تعمل في الإدارات الحكومية المختلطة، كما حرموا عليها النيابة والقضاء واعتبروا اشتغال المرأة بالسياسة يتعارض بشكل صـريح مـع الإسلام. وعادت الجماعة نفسها عن هذا الموقف وأصبحت النساء يـ لن على القوائم الحزبية للإخوان في مصر واليمن وغيرها. ونجـد في الوقت ذاته الإخوان المسلمين يصوتون ضد حقوق المرأة في البرلمان الكويتي.

ماذا يمكن أن يفعل المسلم البسيط إذا كانت التناقضات تصل إلى مداها الأعلى في القضية الواحدة. وماذا يفعـل الإنسـان البسيط إذا وجد أن الموقف ونقيضه يدعيان الاعتماد على نصوص القرآن والسنة النبوية !!

مسكين الإنسان المسلم المعاصر كيف يربي أسرته في ظل التناقضات في الفتاوى والاجتهادات، كيف يدير أمواله في ظل اعتقاد مراجع إسلامية مهمة أن البنوك التجارية ليست ربوية، في وقت تحرم فيه مراجع دينية مهمة أيضا التعامل مع ما تسميه البنوك الربوية !! كيف يقضي أوقات فراغه، كيف يسافر، فهناك من يحرم السفر إلى الدول «الكافرة» إلا للضرورة القصوى، وهناك من يحلل الاستماع إلى الموسيقى وهناك من يعتبر ذلك من المنكرات وكلها مراجع مهمة وكلها تعتقد أنا تستمد مرجعيتها من كتاب الله وسنة نبيه ..!

إنا مشكلة كبرى تكبر كل يوم ولا ندري إلى أين ستصل.

ملحـق رقم (06): تضارب الفتاوى بتحليل أو تحريم الأسهم يسبب فوضى وعدم ثقة[1]

مطالبة مؤسسة النقد السعودي بتشكيل هيئة شرعية لحسم معايير الأسهم.

الرياض: فتح الرحمن يوسف.

تشكل الفتاوى الصادرة من بعض الهيئات الشرعية التابعة للبنوك الإسلامية أو التقليدية التي لديها نوافذ إسلامية، بعض اللبس واللغط لدى المستثمرين الذي ينقسمون في ما بينهم بحسب انقاسامات الفتاوى وتعددها.

ومن أمثلة هذا التناقض ما تشهده بعض الأسهم التي يتم تداولها في السوق السعودية، التي يتناقلها المستثمرون الأفراد أكثـر من غيرهم، خاصة أنا تنقسم إلى أسهم محرمة وأخرى جائزة واسهم مختلطة بين الجواز والتحري خاصة مع انتشار طرح الاكتتابـات الأولية للشركات السعودية.

ورغم أهمية زرع ثقة المستثمر بسوق المال، خاصة في ظل الأداء الجيد غير المسبوق لمؤشرات الاقتصاد الكلي السعودي لأكثر من ثلاثة أو أربعة أعوام متتالية، إلا أن تضارب فتاوى الهيئات الشرعية في ما يتعلق بتحليل أو تحريم أسهم بعض الشـركات يسـبب بعض الفوضى وعدم الثقة في السوق.

وعادة ما يطرح المستثمرون الأفراد سؤالهم عند طرح أي أسهم لبعض الشركات كطرح أولي، وهو هل الاكتتاب في أسهم الشركة المعلن عن طرح أسهمها حلال أم حرام؟ وهل هي شركة مختلطة أم نقية؟ ويتعلق الأمر ذاته بما يحدث في البنوك ومدى التزامها بالمعايير التي أصدرتا هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. وبحسب الخبير الاقتصادي الدكتور سيّد البشير عملت هيئة سوق المال، في أعقاب انيار سوق الأسهم في فبراير (شباط) 2006، على إعادة الثقة بسوق المال السعودي، وزيادة عمق السـوق باتخاذها العديد من الإجراءات، منها الموافقة على عدد كبير من الاكتتابات الجديدة، التي بلغت نحو 27 طرحا عـام 2007 فقـط، وبذلك ارتفع عدد الشركات المدرجة في سوق المال السعودي من 86 شركة في نهاية عام 2006، إلى أكثر من 100 شركة حالياً.

[1] الشرق الأوسط، الثلاثاء 17 شعبان 1429 هـ 19 أغسطس 2008 العدد 10857.

وبالإضافة إلى ذلك تم إبعاد حصص الحكومة من مؤشر التداول، مع تنظيم القطاعات وإطلاق المؤشر الحر، والحاجة الماسة إلى زيـادة مستوى الشفافية والإفصاح عن نتائج شركات المساهمة السنوية، ومن ثم العمل على تثقيف وتوعية المستثمرين.

إن مثل هذه الأسئلة والحوار حولها، في نظر المصرفي محمد بن حمد العفالق، مدير الرقابة الشرعية بأحد البنوك السعودية، قد يكون مهماً لزرع ثقافة الحوار وتقبل الخلاف، ولكن زيادة الإطناب له أثر سلبي، إذ قد يقود إلى الدوران في حلقة مفرغة خاصة مـن غير المتخصصين في هذا المجال.

ومما يخفف هذا النقاش ويسقط طرفا منه - والحديث للعفالق - استبدال الشركات القروض الربوية المحرمـة بتسـهيلات متوافقة مع الشريعة الإسلامية. إذ انه من شأنه التقليل من الشركات المحرمة إن لم ينهها في القريب، خاصة أن النقـاش بـين النـاس ينحصر حول المعايير الشرعية للأسهم المختلطة و نسب التطهير لمن تسلم أرباح من هذه الشركات. وأوضح انه بالرغم من أن هيئـة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أصدرت معاييرها للأسهم الشرعية، إلا أن معايير الأسهم المختلطة تختلف من بنك إلى آخر، والعجب يتبدى عند اكتشاف أن لكل بنك معاييره الخاصة، علما بأن معيار أحد البنوك يختلف عن معيار غـيره مـن البنـوك الأخرى، مع أن لها نفس الهيئة الشرعية، ولكن سهم الشركة المعينة لا يدخل في صناديق هذه البنوك بينما يدخل في صندوق البنـوك الأخرى. إذن فكيف يستقيم ذلك؟

ويرى العفالق أن البنوك تحاول أن تقنع الهيئات الشرعية بالمعايير التي ترغب في اعتمادها، ولها الحق الكامل في ذلك، ولكـن ألا يسوغ للمشايخ الأفاضل الطلب من البنوك الأخرى التي هم أعضاء فيها بالمعايير الجديدة وإعطاءهم وقتا معقولا للتغيير، إذ لا يعقل في رأيه التطبيق الفوري الذي يظن منه الإفساد أكثر من الإصلاح.

ويشير العفالق إلى أن الهيئة الشرعية لبعض البنوك لها رأي يخالف هيئة بنوك أخرى في سهم معين، مع إمكانيـة أن يطـرح احدهم سؤالا: كيف يكون الخلاف سائغا وهو معتبر ما دام أنه خارج من علماء معتبرين، مضيفا أنه لو اتبع عامة الناس أيا منهما لم يأثموا، إنما لو علم أن الحاكم أعطاه الشرع الحنيف الحق في رفع الخلاف، مؤكدا أن الاقتصاد أهم الأمور التي يجب أن تتـدخل فيـه الدولة للحفاظ عليه من خلال مؤسسة النقد العربي السعودي. ويضيف أنه يجب لمؤسسة النقد السعودي أن ترفع الخلاف ولكن بحكم التخصص يطلب منها تشكيل هيئة شرعية عليا لحسم معايير الأسهم وتعميمها على البنوك العاملة، لتنظم أمور المصرفية الإسلامية.

ويتفق عبد الرحمن الجدعان، مدير المراجعة الشرعية في احد البنوك السعودية، مع العفالق في اختلاف آراء كثير من الهيئـات الشرعية في المصارف الإسلامية في بعض المسائل الفقهي في ما يتعلق بالتعامل في أسهم الشركات المختلطة التي يكون غرضها الرئيسي مشروع ما.

ويوضح الجدعان أن هذه الشركات ذات الأسهم المختلطة ربما قامت بعمليات اقتراض من البنوك التقليدية بفوائد، التي قـد تكون محرمة. فمن حرمها استند الى تحريم وبطلان جميع المعاملات التي يدخلها الربا قليلاً كان أم كثيرا. أما من أجازها فلقد وضـع ضوابط معينة بحيث إذا لم تلتزم بتلك الضوابط حكم عليها بالحرمة، ومع أنه اختلف في تلك الضوابط والمعايير إلا أنه تم التوافق حول بعضها.

ومن أهم الضوابط المتفق عليها، والحديث للجدعان، وجوب التخلص من الإيراد المحرم (التطهير) على مالك الأسهم سـواء أكان مستثمراً أم متاجراً، ولا يجوز الانتفاع بهذا الإيراد المحرم بأي وجه من وجوه الانتفاع ولا التحايل على ذلك بأي طريق كان.

وبحسب الجدعان تبرز العديد من الآراء والاجتهادات المختلفة عند الحديث عن التطهير ضوابطه ومعاييره، والمتعلقة بنسـب تملك أو إيراد العنصر المحرم من إجمالي موجودات أو إيرادات الشركة، مع أهمية إبراء الذمة والابتعاد عن الشبهات في مسألة الـتطهير. فمن اجتهد من العلماء وأجاز التعامل في أسهم الشركات المختلطة أجازها بشروط وأهمها التطهير، ومن أخذ برأيهم سواء من الأفراد أو المؤسسات عليه الأخذ أيضا بالضوابط التي تحكم التطهير. وتبقى مسألة إتباع الضوابط بالنسبة للأفراد في ذمتهم ومدى فهمهم لهذا الأمر. أما الشركات والمصارف الإسلامية المؤتمنة على أموال المسلمين التي ترفع شعار التوافق مع الشريعة فهـي تتحمـل المسـؤولية

مضاعفة بحكم واجبها في تطوير ودعم المصرفية الإسلامية وفي نفس الوقت فهي مؤتمنة من قبل من أودع أمواله فيها لتستثمر في ما هو متوافق مع الشريعة. ومع كل ذلك، يعتقد الجدعان أن بعض المصارف الإسلامية تتهاون في مسألة التطهير مع أنها تعتبر احد الخطـوط الفاصلة بين الحلال والحرام، وتبحث عن طرق قد تتحايل بها على ضوابط صرفها. وفي ذلك خطورة من اخذ الهيئات الشرعية في كثير من المسائل الفقهية بمبدأ سد الذرائع، مغلقين على كثير من المسلمين باب الاستثمار في هذه الشركات.

ويشير الجدعان الى عدد من التحديات التي تواجه هذه الصناديق، منها اختلاف المعايير والضوابط المتعلقة بالتطهير، وهذا يفتح مجـال للتأويل عند الشركات للتلاعب في قوائمها المالية لتندرج تحت الشركات التي يجوز تداولها.

كما أن اختلاف آلية التطهير قد يفتح مجالا للتلاعب لدى الشركات والمؤسسات المالية لتضمين مبـالغ الـتطهير ضـمن أرباحهم المستحقة، بالإضافة إلى ضعف الرقابة بحكم أن أغلب المؤسسات المالية التحقت بالسلك المصرفي الإسلامي مؤخرا فلا يوجد لديها جهاز رقابي شرعي متمكن إلا ما ندر بل حتى الموجود منها الآن لم تنضج تجربته بعد.

ملحـق رقم (07) : جبهة علماء الأزهر تعود للظهور "إلكترونيا".. وتعارض فتاوى المؤسسة الرسمية.[1]

بعد 9 سنوات من حلها بحكم قضائي.

القاهرة: أيمن حامد.

عادت «جبهة علماء الأزهر» للظهور مرة أخرى، فلا يكاد يمر حدث يخص الشأن الإسلامي إلا ويكون للجبهـة رأي، أو فتوى، أو رد فعل. الجبهة التي تم حلها بموجب حكم قضائي عام 1999 عاودت الظهور، لكنه هذه المرة إلكتروني فقط، عبر موقـع لها على شبكة الانترنت انطلق من الكويت، ويشرف عليه أمينها العام الدكتور يحيى إسماعيل حبلوش.

وبدت الجبهة عبر نشاطها الأخير كيانا موازيا للأزهر بإبداء رأي علمائها في كثير من القضايا التي أثارت جدلا ولغطا على المستويين الشعبي والرسمي مثل قضية بيع الغاز المصري لإسرائيل، وقانون الطفل الذي صدق عليه البرلمان أخيرا، وطلب المحكمة الدولية توقيف الرئيس السوداني البشير.. وغيرها من القضايا التي قد تعارض المؤسسة الرسمية المتمثلة في مجمع البحوث الإسـلامية، المؤسسـة الأبرز في الأزهر. لكن في نهاية المطاف ما هو هدف الصراع بين المؤسستين الأزهريتين؟ وهل تعد الجبهة تمثيلا واقعيا لعلماء الأزهر أم أنها مجرد موقع الكتروني فقط؟ وهل تسعى هذه الجبهة «المنحلة» كي تكون بديلا عن مجمع البحوث الإسلامية؟ أم أنها تسعى للتعاون، وتمد يديها إلى علمائه؟ تأسست جبهة علماء الأزهر في عام 1946 حتى عام 1995، وتلخصت أهدافها في استنهاض همة الأزهريين لاستعادة دور الأزهر، ومساندة الدولة بالدعوة إلى الله ونشر مبادئ الألفة والمحبة والإخاء، ومساندة الأزهر ومشيخته وجامعته فيمـا نيط بهم من نهوض بالوطن في مجال الثقافة الإسلامية الصحيحة. وفي عام 1996 ومع تولي الدكتور محمد سيد طنطـاوي مشـيخة الأزهر بدأ الصراع بين الجبهة والمشيخة، حيث رفض طنطاوي وجودها، بسبب معارضة الجبهة لبعض فتاويه، وقام شيخ الأزهر برفع عدة دعاوى قضائية حتى صدر حكم قضائي بحلها، وعدم اعتبارها جمعية رسمية مشهرة بشكل قانوني.

لكن قبل عدة سنوات عادت الجبهة لإحياء نشاطها برئاسة الدكتور محمد عبد المنعم البري وعضوية بعض من علماء الأزهر، وانبرت لإطلاق فتاوى مناوئة لفتاوى دار الإفتاء الرسمية كما حدث في فتوى الدكتور علي جمعة بشأن غرقى الهجرة غـير الشـرعية وعدم اعتبارهم شهداء، وفتوى الدكتور محمود عاشور وكيل الأزهر السابق بجواز الزواج من الإسرائيليات، وغيرها من الفتاوى الـتي أثارت جدلا لم تنته حدته بعد. متوالية الصعود والهبوط جعلت الكثيرين يتعاملون بحذر مع الجبهة، وينظرون إليهـا وكأنهـا منطقـة

---

[1] **الشرق الأوسط، الثلاثـاء 03 شعبـان 1429 هـ 5 اغسطس 2008 العدد 10843.**

شائكة.. هذا الحال يجسده الدكتور عبد المعطي بيومي عضو مجمع البحوث الإسلامية حيث يرى أنه لا يوجد شيء في الوقت الحـالي يسمى جبهة علماء الأزهر، وأن هذه الجبهة التي كانت موجودة في السابق صارت «منحلة» الآن بحكم القانون. مشيرا إلى أنها ليست سوى نشاط شخصي من الكويت عبر موقع انترنت يديره الدكتور حبلوش. ويضيف بيومي إن معظم علماء الجبهة الذين شكلوا آخر مجلس لها لا يعرفون شيئا عنها الآن ولا شأن لهم بما يقوله أو يصدره الدكتور حبلوش. ويوضح الدكتور بيومي أن محاولة تجديد نشاط الجبهة إنما هو اعتداء على حكم القضاء، وعدم مبالاة به حيث صدر قرار بحلها قبل تسع سنوات. أما عن تصدي الجبهة للفتوى فيرى بيومي أن الموقع الالكتروني لما يسمى بالجبهة لا يعبر إلا عن نفسه، بينما تعبر مؤسسات الأزهر الرسمية عن جموع الأزهريين، مشيرا إلى أن نهج الأزهر في الفتوى هو إعطاء الأمر لأهله، وعدم الخوض في أي مسألة من دون سؤال أهلها كما حدث في فتوى دار الإفتـاء المتعلقة ببيع الغاز لإسرائيل، حيث لا ينبغي لأحد أن يصدر فتواه، بدون معرفة أو إجراء دراسات. ويؤكد بيومي أن الأزهـر يقـوم بدوره في التطوير وأن الحوار داخل مجمع البحوث الإسلامية لا يتوقف حول هذا الأمر، معتبراً أنه يتم داخل إطار يتسـم بالشـفافية والوضوح والتعاطي مع وجهات النظر المختلفة. أما الدكتور يحيى إسماعيل حبلوش أمين عام جبهة علماء الأزهر فيقول إن العلمـاء ـ علماء الشريعة ـ هم ورثة الأنبياء، ورثوا عنهم علمهم، وعملهم وأخلاقهم في الناس والحياة، وكما كان للأنبياء الفضل في تأسـيس الحياة الصحيحة، فإن على العلماء رعاية سلامتها والقيام على استقامتها، وكذلك إقامتها من جديد إذا احتاجت لذلك، كل ذلـك فريضة مفترضة عليهم من الله تعالى، لا يشفع في التقصير فيها شفاعة شافع، ولا يقبل معها عذر معتذر، أو التعلل بتقصير مقصر مـن المقصرين.

ويبين الدكتور حبلوش أن وجود الجبهة شرعي أولا وعرفي ثانيا، ثم قانوني ثالثا، ذلك أن القانون لا يعدو أن يكون كاشفا عن الحـق وليس منشئا له، مشيرا إلى أن الجبهة هي التي طلبت الإشهار القانوني، ومنذ إشهارها بوزارة الشؤون الاجتماعية برقم 636 في شعبان سنة 1365هـ 1946، والذي تجدد برقم 32 لسنة 1964، ثم برقم 565 لسنة 1967، ثم عدل على وفق القانون رقـم 36 لسنة 1994، لم توجه إلى الجبهة تهمة ولا «تيمة»، أو حوسبت على مخالفة، بل خطابات الشكر من الجهات الرسمية هي التي تحفـل بها سجلاتها ومستنداتها. ويتابع حبلوش أنه لم يكن وراء هذه الفتنة المصطنعة غير قرار من السيد محافظ القاهرة مؤسس على طلب من شخصية ليست لها بالجبهة غير صلة الخصومة الخالصة يقرر فيها حل مجلس الإدارة (مجلس الإدارة وليس الجبهة) لمدة سـنة لتصـحيح أوضاع متوهمة، ثم أسند رئاسة مجلس إدارتها إلى أحد الموظفين الذي لم يكن له أدنى صلة بالجبهة ـ وهو ما تم الطعن عليه ـ في حينه وكان ما كان مما هو مثار في دوائر المحاكم طلبا للتصحيح والتصويب.

ويرى الدكتور حبلوش أن الاحتكام للقانون الذي عليه جاء إشهار الجبهة وبخاصة البند الرابع والذي هو النهوض بالدراسة في الأزهر نهضة ترفع المستوى العلمي، وتؤهل المتخرج في الأزهر وجامعته لأداء رسالة الإسلام على الوجه الأكمل، هو ما تسعى إليه الجبهة عبر نشاطاتها المختلفة. نافيا سعي الجبهة أن تكون موازيا أو بديلا عن الأزهر بقوله: «الجبهة ظهير مدني وأهلي للأزهر الرسمي، ومهمتنا ورسالتنا تأتي خادمة لرسالة الأزهر ومساندة لها.. نمد الصف إذا استقام، ونقومه إذا اختل، لكن ما لنا معه حيلة سوى شغله بالصالحين من أبناء الأزهر إذا خلى، وفي نفس الوقت لا نقبل من أي جهة أن تنازع الأزهر في رسالته، بل نفتديه بالرخيص والغـالي باعتباره الوريث الشرعي لنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) التي احتضنها مسجد عمرو بن العاص؛ وسلمها إلى الأزهر».

ويضيف الدكتور حبلوش أن القانون الذي تأسست عليه الجبهة وعليه تم إشهارها، إشهارا لم ينل منه حكم موضوعي أو تحقيق نزيـه أو غير نزيه، حيث ينص هذا القانون في مادته الثالثة على أن المقصد العام لهذه الجبهة هو إعزاز الإسلام والمسلمين ورفع شأن الأزهـر والأزهريين وتوجيه القوانين والتشريع في جمهورية مصر العربية وجهة إسلامية تتفق مع دين الدولة الرسمي المنصوص عليه في الدسـتور وهو الإسلام، ونشر الثقافة بين طبقات الأمة بالوسائل المختلفة المشروعة.

أما عن منازعة أهل الاختصاص في إصدار الفتاوى في قضايا كثيرة يقول الدكتور حبلوش: إن الفتوى في حقيقة أمرها هـي تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه. فهذا بالإضافة إلى أنه حق لكل من هو أهل للفتوى والبيان بل وواجب عليه، لا يحـول

بينه وبينها وظيفة ولا موظف ولا قانون ولا تشريع أيا كان موقعه وقوته. وتبقى مسؤولية المستفتي في اختيار من يرتضـيه لدينـه في الاستفتاء عما يريد. فإن دين المرء أغلى ما يحرص عليه. واعتبر أن المؤسسات الدينية الرسمية بوضعها الحالي تبدو انعكاسا لوضع عام. ويطالب الدكتور حبلوش أن يعود الأزهر إلى أهله، وأن يعود إليه أهله، من أجل العمل على رفعة شأنه، والدعوة لمناقشة أحواله عـبر مؤتمرات رسمية وشعبية وندوات علمية، تتوافر لها ضوابط الجدية وآليات الموضوعية والتي عندها يأتي عمل المختصين.

ملحـق رقم (08) : جدل في مصر حول مساواة شهادة المرأة بالرجل وتوريث الزوجة الكتابية للمسلم.[1]

آراء متعارضة بين وزير الأوقاف وعلماء الأزهر تجاه مقترحات وكيلة البرلمان

القاهرة: محمد خليل.

أثارت مقترحات طرحتها وكيلة البرلمان المصري، الدكتورة زينب رضوان، بمساواة شهادة المرأة لشهادة الرجل، وتوريـث الزوجة الكتابية من زوجها المسلم بعد وفاته، جدلا واسعا في الأوساط الدينية والحكومية في مصر.

وأيد وزير الأوقاف المصري، الدكتور محمود حمدي زقزوق، مشروعية مساواة شهادة المرأة لشهادة الرجل، قائلاً إنه لا مانع من الأخذ بهذه المقترحات، لأن القرآن جعل شهادة الرجل الواحد تعدل شهادة المرأتين في حالة واحدة فقط، وهي الأمور الاقتصادية، لأن المرأة لم يكن لديها في ذلك الحين خبرة بالأمور الاقتصادية. وأوضح أن الفقهاء فسروا الآية القرآنية التي تنص علـى أن شـهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وقالوا إن شهادة المرأة تعدل نصف شهادة الرجل، وقاموا بتعميمها، مشيراً إلى أن هذا غيرصـحيح.. «فالقرآن ينص على واقعة معينة (في موضوع شهادة المرأة وهي واقعة خاصة بالدّين) يجب عدم تعميمها»، وأضـاف: «للقاضـي أن يأخذ بشهادة المرأة مثل الرجل تماما، خاصة في بعض القضايا التي تخص النساء»، مشيراً إلى أن «هناك بعض المفاهيم الـتي يجـب أن تصحح في الفقه الإسلامي». ومع أن الدكتور محمد الدسوقي، عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، وأسـتاذ الشـريعة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، أكد أن الشرع أجاز في حالات استثنائية أن تنفرد النساء بالشهادة في بعض القضايا، وهي قضايا لا يحضرها الرجل مثل قضايا الولادة والرضاعة والبكارة، قال الشيخ يوسف البدري، عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسـلامية بالقاهرة، إن مقترحات وكيلة البرلمان حول شهادة المرأة «تعارض الأصول الشرعية» و«تعد مخالفة صريحة لأحكام الشريعة الإسلامية وخروجا على القواعد الدينية الثابتة في المجتمع الإسلامي». وأيد رأي «البدري»، عميد أكاديمية الشريعة بأميركا والأستاذ في جامعـة الأزهر، الدكتور سيد عبد العزيز السيلي، الذي قال إنه لا يوجد أي من العلماء والفقهاء قال بمسـاواة شـهادة المـرأة للرجـل.. و«مقترحات وكيلة البرلمان مخالفة للشريعة الإسلامية».

وفيما يخص اقتراح وكيلة البرلمان حول توريث الكتابية من زوجها المسلم، ورغم قول وزير الأوقاف إن «هذا الأمر معروض على مجمع البحوث الإسلامية، وسوف يصدر فيه فتوى جماعية»، قال الدكتور السيلي إنه «لا يمكن السماح للكتابية المتزوجـة مـن مسلم أن ترثه، لقول الرسول صلي الله عليه وسلم: «لا توارث بين أهل ملتين... »، وأضاف أنه من المقطوع به في الشريعة الإسلامية أن اختلاف الدين يعد مانعا من موانع الإرث، فلا يجوز للمسلم أن يرث من زوجته الكتابية، ولا يجوز أيضا للزوجة الكتابية أن ترث من زوجها المسلم، والعلة في ذلك انه بالنسبة لمال الزوجة الكتابية، غير سليم ولا ندرى أصل هذا المال، أجاء من حلال أم من حرام، وكذلك لا يجوز توريث الزوجة الكتابية من زوجها المسلم لأن في هذه الحالة ستذهب أموال المسلمين لغير المسلمين، وهو مـا أكـد عليه الشيخ البدري أيضاً.

[1] **الشرق الأوسط، السبت 08 ربيع الأول 1429 هـ 15 مارس 2008 العدد 10700.**

ملحـــق رقم (09) : علماء دين مصريون: الترابي غير مؤهل للفتوى وحديثه عن رجم الزاني وشهادة المرأة فرقعة إعلامية.[1]

بعدما أكد الرمز الإسلامي السوداني على وجوب تجديد الفقه وأصوله في الإسلام

القاهرة: محمد خليل.

انتقد علماء دين فى مصر ما نسب للدكتور حسن الترابي الأمين العام للمؤتمر الشعبي المعارض في السودان من فتاوى مـثيرة للجدل حول عقوبة الرجم للزاني المحصن (المتزوج) وانها لم ترد في الشريعة الإسلامية بل إنها مأخوذة من شريعة اليهود، وان الإسلام يطبق عقوبة الرجم فقط. فضلا عن فتواه بأن شهادة المرأة المتعلمة +تعادل شهادة أربعة من الرجال الجاهلين. وهـي آراء سـبق ان شرحها الرمز الاسلامي السوداني الشهير الدكتور حسن الترابي، في اكثر من مكان، واكثر من مناسبة، مطالبا باحداث تجديد في بعض الاراء الفقهية السالفة، وقد نشرت «الشرق الأوسط» طرفا من بعض اراء الشيخ الترابي، الا ان هذه الاراء لاقت معارضة مجموعة من المشايخ الازهريين في مصر، وفي السياق التالي نستعرض جانبا من هذه الانتقادات الازهرية.

فحول هذه الاجتهادات التي قدمها الدكتور الترابي مؤخرا، أكد بعض علماء الدين في مصر لـ «الشرق الأوسط» أن عقوبة الزاني المحصن (المتزوج) في الإسلام إنما هي من النصوص التي استقر عليها الفقه الاسلامى منذ أكثر من أربعة عشر قرنا مـن الزمـان وكذلك شهادة المرأة المسلمة التي أكدها القرآن الكريم بأنها تعدل نصف شهادة الرجل ولم يحدد القرآن أي امرأة سواء متعلمة أو غير متعلمة، وأن الدكتور الترابي غير مؤهل للفتوى في أمور الدين فضلا عن انه غير مؤهل لفهم الدين من قواعده الشرعية، معتبرين أن ما صدر عنه يعد من قبيل الرأي الشخصي الذي لا يعبر عن رأي الدين لأنه ليس بعالم دين.

* الرجم ثابت من جانبه قال الدكتور محمد رأفت عثمان أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر مقرر لجنة البحوث الفقهية بمجمـع البحوث الإسلامية: هذه قضية أثيرت قديما بين العلماء وقد استقر الرأي عندهم على أن عقوبة الزنا تختلف باختلاف الفاعل من حيث كونه متزوجا أو غير متزوج وهو ما يعبر عنه بالإحصان وعدم الإحصان وقد أيد عقوبة المحصن بالرجم بعض أحاديث ثابتة عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ منها حديث رجم ماعز ورجم الغامدية، لافتا إلى أن كون العقوبة في الإسـلام موافقـة للعقوبـة في اليهودية لا يعد طعنا فيها وإنما يدل على أن هذه العقوبة من مصدر واحد وهو الله المشرع ـ تبارك وتعالى ـ وقد كان اليهـود في حياة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد انكروها في حادثة زنا لبعض اليهود وطلب منهم الرسول ـ صـلى الله عليـه وسـلم ـ الرجوع إلى ما في التوراة وتبين أن عقوبة الرجم موجودة في التوراة.

* شهادة المرأة أما فيما يتعلق بفتوى الترابي حول مساواته لشهادة امرأة متعلمة بشهادة أربعة رجال جاهلين فيقول الدكتور عثمـان: هذا الكلام فيه مغالطة ويفتقد للدليل والمصداقية فضلا عن أنه جاء متصادما مع نصوص قرآنية صريحة وأحاديث صـحيحة للـنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فالقرآن بين أن شهادة الرجل تعادل شهادة امرأتين في قول الله ـ تعالى ـ: «فاستشـهدوا شـاهدين مـن رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من النساء».

ويؤكد الدكتور عثمان أن ليس لثقافة الفرد سواء كان رجلا أو امرأة دخل في الشهادة لان الشهادة هي متابعة أمر يحـدث أمام الشاهد ويدركه وما يسمى بتحمل الشهادة وقد بين الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن الرجل يختلف عن المرأة في قوة التذكر وهو ما يشير إليه قول الله ـ تعالى ـ: «أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى» والمسلمون مأمورون بطاعة الله ورسوله في جميع الأمور.

* هل الترابي مؤهل؟

[1] الشرق الأوسط، الخميس 11 ربيع الاول 1428 هـ 29 مارس 2007 العدد 10348.

وفي مداخلته حول هذه القضية يقول الدكتور محمد أبوليلة الأستاذ بجامعة الأزهر عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسـلامية بالقاهرة: في البداية أحببت أن أتجاوز الكلام عن الخلفية الدينية للدكتور الترابي لكنني لم استطع حيث اتضح لنا أن مثل هذا الرجل غير مؤهل بتاتا لفهم الدين فضلا عن الإفتاء فيه لان للإفتاء والاجتهاد في الأمور الدينية رجالا وعلماء متخصصين ولا يصلح مثـل هـذا الرجل لتلك المهمة الخطيرة فهو رجل دارس للقانون فكان من الأحرى له أن يجتهد ويفتي في مجال تخصصـه لان اجتـهاده في مجـال تخصصه ربما كان قد ينفع أكثر مما يضر، وهو يتجرأ ويفتي في أمور الدين بغير علم.

ويتابع الدكتور أبوليلة: وإذا سمحت لنفسي أن أتهم النية من وراء فتاوى الترابي، فأؤكد أنها لا تفيد المسلمين بل ربما قد تعمل علـى حجب الرؤية الصحيحة عن المشكلات التي تمر بها المجتمعات الإسلامية من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب.

ويقول الدكتور أبوليلة: ليست عندنا مشكلة اليوم تسمى حد الرجم او بالحد عموما حتى يشغل الترابي نفسه بالحديث عنها ويشـغلنا معه، كما أن ادعاءه بأن لا وجود لما يسمى بحد الرجم في الإسلام فهذا كلام مردود عليه لأنه لم يذكر لنا اي دليل على صحة كلامه اللهم إلا إذا كان يعتمد على أدلة العلمانيين وخصوم الإسلام فالرجم ثابت بالسنة النبوية والسنة لها قوة التشريع مثل القرآن الكـريم، فقد أمر النبي بإقامة حد الرجم وقد حدث بالفعل في حياته وحياة الصحابة الكرام من بعده، موضحا أن الإسلام يهدف من تشـريع الرجم الى الرحمة بالمسلمين وليس القسوة وايضا الى تطهير المجتمع من الفواحش التي تعاني منها مجتمعات اليوم، كما انه ليس الغـرض منه المصادرة على الحريات.

* دعوى باطلة ويوضح الدكتور أبوليلة قائلا: ادعاء الترابي بان حد الرجم مأخوذ من اليهودية دعوى باطلة لأنها تفتح بابا للطعـن في السنة النبوية بان يدعي البعض بان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد نقل السنة عن اليهود وهذا ما لم يقبله العقل المسلم. أيضا هناك قاعدة شرعية يجب أن يستوعبها الترابي وهي شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد به ناسخ وبالتالي فإذا اتفق الإسلام مع اليهودية أو أديان أخرى في مسألة الرجم فليس معناه أن الإسلام قد أخذ من اليهودية أو غيرها لان سنة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ هي وحي من الله ـ تعالى ـ وبخاصة في مسألة الحدود والمسائل الكبرى في الإسلام فضلا عن أن اليهود لم يطبقوا حد الرجم في تاريخهم فالزعم بان الإسلام أخذ حد الرجم عن اليهودية زعم باطل، مشيرا إلى أن الرجم لم يكن ظاهرة في المجتمع الاسلامي حتى اليوم وانه ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يتخذ الاحتياطات والمحاذير لعدم إقامة الحد تاركا الامر لرحمة الله أو توبة الزاني أو الزانية وبالتالي فان عدد المرات التي أقيم فيها حد الرجم في الإسلام لم يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

أما فيما يخص فتوى الترابي بأن شهادة المرأة المتعلمة تعادل شهادة أربعة رجال جاهلين يقول الدكتور ابوليلـة: ان قضـية شهادة المرأة هي تشريع من الله وتشريع الله ملزم ولا يخضع للعقل او الاجتهاد مادام النص واضحا بنفسه، مشيرا إلى أن الآية القرآنيـة التي جعل الله فيها شهادة المرأة مساوية لنصف شهادة الرجل قد جاءت في أمور المعاملات، والمعاملات تحتـاج إلى خـروج المـرأة ومواجهتها لأمور كثيرة قد لا ترى المرأة الدخول فيها، وقول الله ـ تعالى ـ: «إن تضل فتذكر إحداهما الأخرى» ومعناه إذا ثبت أن المرأة لم تضل وكانت واعية بأطراف القضية وكان الطريق أمامها سهلا للإدلاء بالشهادة قبلت شهادتها وحدها وعلى هذا ذهب بعض الفقهاء الأحناف، ثم أن هناك حالات لا يجوز ألا تقبل فيها إلا شهادة المرأة وحدها خاصة في القضايا النسائية.

* ما هو الجهل؟

أما الدكتور عبد الحي عزب عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر فيؤكد أنه فيما يتعلق بأن شهادة المرأة المتعلمة تعادل شهادة أربعة رجال من الجاهلين فهو قول لا أساس له من الصحة وهو قول يخلو من الدليل الشرعي، حسبما يوضح الدكتور عـزب الذي يضيف: العقل الذي غالبا ما يستند إليه كدليل عقلي في الأمور الشرعية يرفض ذلك لان الشهادة من المفترض فيهـا العلـم .

ويوضح الدكتور عزب قائلا: إذا قلنا شهادة رجل جاهل فما المقصود بالجهل هنا ؟ ليس المقصود بالجهل الجهل المطلق وإنما المقصـود الجهل بأمور الشهادة، وهذا أمر يستوي فيه العالم والجاهل على السواء وكذلك يستوي فيه الرجل والمرأة، فشـرط الشـهادة إدراك الشاهد إدراكا تاما وعلمه علما تاما بما يشهد عليه، هذا هو المراد بالعلم وليس المراد بالعلم ان يكون الإنسان متعلما او جـاهلا، والله

تعالى يقول: «فاستشهدوا شاهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من النساء» بمعنى ممن ترضونهم ممن شهدوا الواقعة واحاطوا بها، مشيرا إلى أن الشارع الحكيم قد جعل شهادة المرأة في بعض الأمور وليس كل الامور نصف شهادة الرجل حيث يتراوح الأمر بين جسامة الموضوع وعدمه فاذا كان الموضوع من الأمور الخطيرة التي يمكن ان يكون للعاطفة فيها تأثير هنا يجنب الشارع المرأة ويلات الأمر الخطير حفاظا على كرامتها وليس حطا من شأنها، وحينما يكون هذا أمر القرآن فهل لنا أن نجادل أو نناقش او ندعي علما أعلى من علم الخالق. وفيما يتعلق بقول الترابي بأن الرجم للزاني من شريعة اليهود يقول الدكتور عزب: إن هذا القول فيه مناقضة لأنه إذا كان هذا موجودا في شريعة اليهود ونحن نؤمن بان شريعة اليهود الحقيقية هي من عند الله لان الإسلام جاء وأخذ بما في الديانات الأخرى ثم أكملها بالنظام الأسمى وبالتالي فان شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم يرد به ناسخ. ويؤكد الدكتور عزب إن عقوبة رجم الزاني المحصن ثابتة في الإسلام بنص القرآن وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

* ضوابط إفتاء الدكتور عمر مختار القاضي الأستاذ بجامعة الأزهر وعضو الأمانة العامة لرابطة الجامعات الإسلامية شدد على ضرورة وضع ضوابط لمن يتصدون للإفتاء في العالم الاسلامي لأنه لا يجوز الإفتاء في أمور الدين إلا للمتخصصين من الدارسين للعلوم الدينية والمؤهلين منهم، وبالتالي يجب على الدكتور الترابي ومن على شاكلته أن يكف عن الإفتاء بغير علم وعليه أن يفتي في المسائل القانونية التي تخصص فيها بدلا من إقحام نفسه في مجال ليس من مجالات تخصصه ليريح المسلمين من أقواله التي تفتقد إلى الدليل الشرعي والتي تعمل على إثارة الفتنة والبلبلة في المجتمع الإسلامي.

وألح الشيخ القاضي على أنه لا يجب على العلماء أن يضيعوا وقتهم في الرد على رجل لديه حب الظهور الاعلامي لان ما أثاره من شبهات كلها مردود عليها مثل شهادة المرأة التي تعادل نصف شهادة الرجل ثابتة بنص القرآن الكريم. ويتساءل الدكتور القاضي: هل يريد الترابي أن يغير القرآن كذلك حد الرجم للزاني المحصن فقد ثبت في السنة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد رجم ماعز والغامدية.

ملحق رقم (10) : علماء من 95 دولة يقرون استراتيجية للحد من مشكلة تضارب الفتاوى.[1]

طالبوا في ختام مؤتمرهم بكوالالمبور بالترويج لمفهوم الإسلام الحضاري

القاهرة: محمد خليل.

أقر علماء دين وباحثون من 95 دولة استراتيجية للتنسيق بين المؤسسات الدينية الإسلامية، لاتخاذ خطوات عملية للحد من مشكلة تضارب الفتاوى والبلبلة التي تثيرها في المجتمع الإسلامي. فقد شدد العلماء في ختام أعمال الملتقى الدولي الثالث لخريجي الأزهر الذي استضافته أخيرا العاصمة الماليزية كوالالمبور، وعقد تحت شعار «التواصل المعرفي بين التراث والمعاصرة»، على أهمية دعم المسلمين الأوروبيين والمتصدرين للعمل الاسلامى فى الإفتاء والإعلام في هذه البلاد، وتبصيرهم بصحيح الإسلام والتواصل معهم فكريا ودعمهم بالمناهج والأساتذة، وعقد الدورات التدريبية الدعوية لهم، حتى يتمكنوا من طرح المفاهيم الصحيحة للاسلام كما أنزله الله عز وجل هداية للعالمين.

وقال البيان الختامي للمؤتمر: إن أهم ما ينبغي العناية به هو الفهم الحضاري للاسلام، وذلك لان الاسلام دين الحضارة والتطور، مما يحتم على الأمة الإسلامية العمل الجدي على بلورة منهج للتفكير يمثل موضوع الحضارة فيه الغاية المستهدفة وتكون نهضة المسلمين لحمته وسداه. وطالب البيان المؤسسات الاسلامية التعليمية في كافة انحاء العالم الاسلامى، بتبني استراتيجية محكمة لتطوير

---

[1] **الشرق الأوسط، الثلاثاء 26 صفر 1429 هـ 4 مارس 2008 العدد 10689.**

قدرات ومهارات الدارسين على الاجتهاد والاستنباط، بدف تخريج علماء في المستقبل يستطيعون مواجهة المسـتجدات ويتفهمـون التحديات وكيفية مواجهتها، واعتبار هذه النخبة المستنيرة من أهم الأولويات، مع الاهتمام بتكوين أجيال من العلماء على دراية كاملة باللغات العالمية الحية، للدفاع عن حقيقة الاسلام في كل هذه المواقع.

كما أكد البيان على ترحيب الازهر بإنشاء فروع للرابطة العالمية لخريجى الأزهر، تضم مجموعات اقليمية حسـب التوزيـع الجغرافى للعالم الاسلامى، وتتحمل هذه الفروع مسؤولية التحقيق العملي لأهداف الرابطة العالمية لعلماء الأزهر، واعية بظروف مكانا ومتطلبات عصرها.. كما طالب العلماء المشاركون في المؤتمر بالعمل على تصحيح المفاهيم التي تلصق عن طريقها تهمـة الإرهـاب بالإسلام، وتؤدي إلى الخلط بين الإرهاب والجهاد. وندد العلماء بالاساءات المتكررة ضد الإسلام في أوروبا مطالبين بضرورة تواصـل الحوار الديني والحضاري مع الغرب ورفض أي محاولات لتعطيل هذا الحوار باعتبار ان القطيعة ستزيد الفجوة.

وأكد العلماء أن سوء الفهم لدى الغربيين عن الاسلام والصورة الذهنية الخاطئة لديهم، يرجع الى غياب الحـوار والتقوقـع وعدم فهم ثقافة الآخر، فضلا عن وجود قوى خفية تسعى لتوسيع الفجوة بين الاسلام والغرب. وتناولـت الأبحـاث والدراسـات والمناقشات التي دارت بين العلماء والمشاركين، في الجلسات العلمية للمؤتمر على مدار أربعة أيام، عددا من القضايا المـثيرة للجـدل. وكان في مقدمة المشاركين في الأبحاث وإدارة الجلسات الدكتور صوفي أبو طالب (83 سنة) عضو مجمع البحوث الاسلامية في الأزهر وأستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة ورئيس البرلمان المصري الأسبق، والذي وافته المنية أثنـاء العـودة إلى القـاهرة في مطـار كوالالمبور، إثر أزمة قلبية مفاجئة.. وشارك أبو طالب في جلسة المؤتمر الأولى ببحث تحت عنوان «التجديد وضرورة التوازن»، أثـار العديد من المناقشات والمداخلات من جانب الحضور. ومن بين الابحاث المهمة بحث بعنوان «التجديد وفقه النوازل الدولية»، للدكتور حسن محمد وجيه الاستاذ فى كلية اللغات والترجمة في جامعة الأزهر، والذي استعرض من خلاله: كيفية تفاعل هذا الفقه ومفهومه في إطار منطلقات وقواعد المقصدية، التي يتحراها الباحثون والعلماء لتقديم رؤية اسلامية علمية للمتغيرات المهمة في عالم اليوم، بخصوص مفاهيم مثل «النظريات الحاكمة للحوار الدولي في هذا القرن»، و«النظام العالمي الجديد وما يموج به من تيارات ومفاهيم مستجدة»، كما تطرق البحث إلى موضوع الإسلام والغرب والعولمة بمحاورها الاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة واستباق ما قد ينجم عـن طرح تلك المفاهيم وتفعيلها من نوازل وأزمات.

ويبين الدكتور وجيه ان هذا الفقه يعنى بتقديم رؤية إسلامية وعلمية معاصرة في نوازل وأزمات يمر بـا العالم الإسلامي، مثل التشتت والتفرق، وطرح كل ما يتعلق بتفعيل التضامن الإسلامي على أسس وأساليب حديثه، لإدارة الاختلافات بأسـلوب علمـي ينطلق من ثوابت العقيدة، كما انه معني بتقديم رؤية حديثة علمية فى النوازل. ويقول الباحث: «إذا كنا بصدد الحديث عن تدشـين مشروع عربى إسلامي لاستشراف المستقبل واستباق الأزمات فلا بد أن ندرك أن إسهام المسلمين في إطار ما سمي بفقه النوازل يعتـبر الأقرب إلى مفهوم إدارة الأزمات، ولكن تحت مسمى فقه النوازل، مؤكدا على ضرورة مشاركة العلماء في الجامعات وخارجها مـن التخصصات المعنية للاسهام فى الاجتهاد بخصوص النوازل الدولية المستجدة بما يسمح بتقديم رؤية اسلامية معاصرة لفقه الواقع الـذي نعيشه وما يموج به من مستجدات.

وتناول الدكتور عبد الشكور حاج حسين مدير جامعة العلوم الاسلامية الماليزية ورئيس المجلس الوطني للإفتاء المـاليزي، في بحث ألقاه بعنوان «معالم منهج الإسلام الحضاري.. ماليزيا نموذجا»، مركزا على الفكرة والمفهوم وما يرتبط بـما مـن الـدلالات في الأصول الإسلامية كالحضور والشهادة بجميع معانيها، والتي ينتج عنها نموذج حضارة إنسانية يستند إلى عقيدة التوحيد، وينطلق منها للقيام بمهمة الاستخلاف وعمارة الأرض. وقدم البحث شرحا وافيا لمشروع الاسلام الحضاري الذي تتبناه ماليزيا كبرنامج عمل مـن اجل إيجاد حياة راشدة وصبغها بصبغة الاسلام في مجتمع متعدد الاعراق والثقافات. ويمثل هذا المشروع برنامجا شاملا لتجديد الاسلام في ماليزيا. وناقش الدكتور أبو لبابة الطاهر صالح حسين الاستاذ بجامعة الامارات العربية المتحدة بعض التحديات التي تواجـه الأمـة الإسلامية، منها عدم وجود مرجعية اسلامية عليا تحتكم إليها الأمة وتلجأ إليها كلما داهمها أمر أو نزلت بـا نازلـة تطلـب فتواهـا

الشرعية التي تنير سبيلها، فضلا عن تفشي الأمية الدينية في المجتمعات الإسلامية، مما أوجد بيئة خصبة للانغلاق الفكـري والتطـرف والغلو الذي ينطوي على مخاطر كبيرة قد تتطور إلى تكفير المسلمين ممن يخالفونهم الرأي ولا يجارونهم في أفهامهم القاصرة.

القاهرة[1]: محمد خليل

كثير من الفتاوى التي تتعلق بصحة الصيام أو بطلانه، أو إذا كانت فيه شبهات أو نواقض تثير كثيرا من الجدل، ومن بـين هذه الفتاوى تلك الفتوى التي أصدرها الكاتب الإسلامي جمال البنا، والتي أفتى فيها للمسلم الذي أدمن التدخين بالسماح له بالتدخين أثناء الصيام بحجة أن التدخين ليس من المفطرات. وقد لاقت هذه الفتوى ردود فعل رافضة في الأوساط الدينية بمصر.

من جانبه، يؤكد الشيخ عمر الديب، وكيل الأزهر، أن التدخين أثناء فترة الصوم يعد من المفطرات، وهو يفسد الصوم لأن وصول أي شيء ولو صغيرا إلى جوف الصائم عن عمد واختيار من منفذ طبيعي كالفم والأنف كالدخان الذي يؤخذ بجميع أنواعـه يبطل به الصوم، وهذا محل إجماع بين الفقهاء. ويضيف الشيخ جمال قطب الرئيس السابق للجنة الفتوى بالأزهر: التدخين ليس فقـط من مبطلات الصوم، بل من المفطرات المؤكدة، وذلك نظرا لكون دخان السجائر، وما يماثله يصل قطعا إلى الجوف، وتختلط العناصـر التي يحملها الدخان بدم الشخص المدخن، ويشبع لديه رغبة، مما يجعله يشبه الشهوات التي يطالب الصائم بالإمساك عنها إثناء الصوم.

ويؤكد الدكتور أحمد عبد الرحيم السائح، الأستاذ بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، أن القول بجـواز التـدخين للصـائم تلاعب بالدين ولا يجوز في أي حال من الأحوال، لأن في التدخين إحساسا وشهوة وشعورا بمتعة، ومن ثم فإن المدخن لو ظل فتـرة طويلة بدون تدخين، يجد حواسه كلها في رغبة عارمة لتدخين سيجارة. واعتبر السائح أن القول إن التدخين لا يفطر الصائم، لـيس قولا علميا ولكنه نوع من التخريف، لأن الفقهاء جميعا متفقون على أنه من المفطرات بلا شك، فضلا عن كون الدخان من الخبائث لقول الله تعالى: «.. ويحرم عليكم الخبائث».

غير أن المفكر الإسلامي جمال البنا اعتبر في تصريحاته لـ«الشرق الأوسط» أن فتواه هذه يست مجرد رؤية عابرة وإنما قام بتأصيلها بناء على رأي الإمام بن عابدين، وهو من كبار فقهاء الحنفية، والذي أباح التدخين في رمضان. أيضا القول بجواز التدخين أثنـاء الصـوم ينطبق على البخور والذي يصل تأثيره إلى الجهاز العصبي، وهو أقرب شيء لتدخين السجائر، مشيرا إلى أن هناك فتاوى معاصرة تبيح التدخين في رمضان مثل فتوى المرجع الشيعي آية الله السيستاني الذي أفتى بجواز أن يدخن مدمن السجائر الصـائم ثلاثـة أو أربعـة سجائر في اليوم.

وأضاف البنا أن القول بالحرام والحلال يؤخذ به من دون مناقشة إذا نصّ عليه القرآن الكريم، ويمكن أن يؤخذ به إذا كان في السنة، لكن إذا لم يكن موجودا في القرآن أو السنة، فالعملية تكون اجتهادية بحتة، ولم يرد أن هناك إجماعا على اجتهاد، والاجتـهاد ليس له صفة القداسة. وتابع قائلا: إذا كان التدخين والبخور ليسا مغذيين فهما ليسا مفطرين للصائم، فمثلا استثنى الفقهاء الحقنة التي تغذي الإنسان من المفطرات حتى لو كانت في العضل، فإذا كان القياس على ذلك بالنسبة للتدخين، فمن باب أولى أن هـذه الحقنـة مفطرة، مشيرا إلى أن المفطرات الواردة هي الطعام والشراب والمخالطة الجنسية، وأي شيء غير ذلك يدخل في باب الاجتهاد القابـل للخطأ والصواب. ويختتم البنا حديثه بقوله: إن هذه الفتوى أريد بها التيسير على مجموعة معينة أدمنت التدخين حتى أصبح عادة محكمة لديها ولا تستطيع التخلص منه، فيكون الموقف بالنسبة لهؤلاء أن يفطروا لأنهم لا يستطيعون الصيام بـدون تـدخين، أو علـيهم أن ينافقوا، أي أن يقوموا بالتدخين خفية ويدعوا الصيام أو أنهم يصوموا ولكن يغلب عليهم حالة من الضيق والاكتئاب. ولـو كـانوا موظفين فإنهم سيهملون أعمالهم ويلوذون بالنوم طوال النهار، وبالتالي قلنا إن قيام الصائم بالتدخين في نهار رمضان لا يفطره، ويمكن لمدمني التدخين أن يقوموا بتدخين عدد قليل جدا من السجائر لكسر حدة العادة لديهم. وفي الوقت نفسه يكونون صائمين بدلا مـن أن يكونوا منافقين، فلا يكلف الله إنسانا ما لا طاقة له به، وإذا كان هناك نوع من العنت والحرج في أن يدخن وهو صائم، فنقول لا

---

(1) **الشرق الأوسط، الثلاثاء 26 صفـر 1429 هـ 4 مارس 2008 العدد 10689 .**

عنت في الدين ولا حرج. لكن من الأفضل للمدخنين أن يمتنعوا عن التدخين أثناء الصيام أما إن لم يستطع المـدخن الامتنـاع عـن التدخين فله أن يدخن عددا قليلا من السجائر ليستطيع مواصلة صيامه.

ملحـق رقم (11) : فتوى مفتي مصر بإباحة فوائد البنوك
تجدد الجدل بين علماء الأزهر[1]

القاهرة: محمد خليل.

تباينت آراء علماء الأزهر حول فتوى الدكتور على جمعة مفتى الديار المصرية بإباحة أخذ الفوائد على الأموال المستثمرة في البنوك بحجة أنا معاملات مستحدثة وأن الواقع النقدي قد تغير. فقد أعادت الفتوى الجدل الفقهى من جديد حول الحلال والحرام في معاملات البنوك بين علماء الأزهر.

وكان الدكتور جمعة قد اصدر فتوى أجاز فيها أخذ الفوائد البنكية على الأموال المودعة فى البنوك وأكدها فى حوار أجرتـه معه «الشرق الأوسط» نشر في وقت سابق حيث بين ان تحديد نسبة مستحقة مقدما من الأرباح على الأموال المودعـة فى البنـوك بغرض الاستثمار جائز لأن الواقع النقدي قد تغير.

واستند المفتي في ذلك الى أن غطاء العملات لم يصبح كالسابق بالذهب والفضة، وأنه مع فتوى مجمع البحوث الإسـلامية بالأزهر، التي تجيز تحديد قيمة الأرباح مقدماً على الأموال المستثمرة في البنوك أصبحت الفائدة حلالا. وأكد ان تحديد الربح مقدما أمر لا علاقة له بالحل أو الحرمة، مشيرا إلى أن الدراسات التي تقوم با البنوك تستطيع ان تحدد مقدما نسبة الربح فيما سيشارك فيه مـال المودع من أعمال تجارية.

وأيد فريق من العلماء فتوى الدكتور جمعة بينما رفضها فريق آخر ، ولكل فريق حججه وأسانيده الشرعية. ومن المؤيـدين الدكتور عبد الرحمن العدوى أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر عضو مجمع البحوث الإسلامية، حيث يرى أن استثمار الأموال في البنوك التي تحدد الربح مقدما جائز.

وأضاف أن كثيرا من الناس تكون لديهم مدخرات لا يحتاجون إليها وليست لديهم الخبرة لاستثمار هذه المدخرات أو تمنعهم مكانتهم في المتمع ووجاهتهم عند الناس أن يباشروا بأنفسهم عملا من أعمال التجارة أو الصناعة لاستثمار هذه الأموال فيه.

وأشار إلى أنم مع ذلك يخشون ان تمتد الى هذه الأموال يد بالسرقة أو الإنفاق غير الرشيد أو غير ذلك من المهلكات، وهم لذلك في أشد الحاجة لاستثمار هذه الأموال لدى جهة مأمونة لا يخشى ضياعها أو ادعاؤها أن المال إصابته جائرة أهلكته.

وذكر أن كثيرا ما يحدث أن يلجأ الأفراد الذين يثق فيهم أصحاب الأموال ويأتمنونم على القيام باستثمار أموالهم بالمشاركة أو المضاربة أو بأي عقد من عقود الاستثمار. وتابع العدوى قائلا: إزاء عدم الخبرة أو عدم الاستطاعة والخوف على ضياع الأموال فإن الحاجة ماسة إلى استثمار المدخرات لدى هيئة مأمونة لا يخشى معها ما يخشاه صاحب المال في المعاملة مع الأفراد، ومن هنـا كانـت البنوك التجارية أو المسماة بالبنوك الاسلامية ضرورة من ضرورات استثمار الأفراد لأموالهم.

واسترسل «إنا من ضرورات تنمية المتمع وإقامة المشروعات الكبيرة التى يحتاج إليها والتي يعمل با عدد كبير يتعيش مـن هذا العمل وينفق منه على من هم تحت ولايته ومسؤوليته». ويضيف: لقد صار استثمار الأموال في البنوك من المصالح الضرورية فليس من الحكمة أو المعقول تعطيل هذه المصالح وتضييعها على أصحاب الأموال وعلى المتمع وضرورة التنمية فيه وتشغيل أفراد مما يعـود عليهم وعلى أسرهم بالنفع والخير. وأشار إلى أنه بعد أن كثرت تساؤلات الناس عن حكم استثمار أموالهم في البنوك التي تحدد الـربح

---

[1] **الشرق الأوسط، الثلاثاء 28 رمضـان 1428 هـ 9 اكتوبر 2007 العدد 10542.**

مقدما وهل هذا النوع من التعامل حلال أم حرام عرضت هذه التساؤلات على مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر منذ أكثر من ثلاثـة أعوام وبعد مناقشات الأعضاء ودراستهم قرر المجمع الموافقة على أن استثمار الأموال في البنوك التي تحدد الربح مقدما حلال شرعا ولا بأس به.

وأفاد أن المجمع أصدر بيانه في هذا الشأن مدعما بالأدلة الشرعية التي استند إليها في فتواه للرد على الشبهات التي أثـيرت حول شرعية التعامل مع البنوك التي تحدد الربح مقدما حتى تتجلى الحقائق وتطمئن القلوب إلى سلامة التعامل مع هذه البنوك. ويسوق الدكتور العدوي بعض الأدلة التي تبرهن على صحة حديثه حيث يؤكد ان التعامل مع البنوك، وهي هيئات معنوية أمر مسـتحدث لم يكن في عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الصحابة الكرام ولا في عهد أئمـة الفقـه الإسـلامي وأن المعـاملات المستحدثة يجب على أهل العلم بالفقه ان يجتهدوا لبيان الحكم الشرعي الذي يغلب على ظن أهل الاجتهاد.

وأبان أن ما يقوى صواب الحكم أن يكون الاجتهاد جماعيا كما هو في المجامع الفقهية المتخصصة، والحكـم الاجتـهادي مقبول شرعا ما لم يصادم نصا صريحا من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وفي السياق نفسه يؤكد الشيخ جمال قطـب رئيس لجنة الفتوى السابق بالأزهر عضو مجمع البحوث الإسلامية إن عوائد الأموال المستثمرة في البنوك سـواء كانـت في شـكل حسابات إيداع أو شهادات استثمار وغيرها من الأوعية الاستثمارية الأخرى لدى البنوك حلال شرعا ولا شبهة فيها.

وأفاد، كما يمكن للمسلم أداء الواجبات الشرعية منها، كالحج والعمرة والصدقة على المحتاج وإطعام أهل بيته، وأن تحديـد نسبة معينة مقدما تستحق على الأموال المستثمرة في البنوك أو ما يسمونه (الفائدة) جائزة شرعا.

وأكد أن هذه من المعاملات الحديثة التي تختلف عن الربا والذي جاء تحريمه بنص آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهـرة فقيـاس معاملات حديثة على المعاملات القديمة لا يجوز كما أنه من المنطقي أنه لا يجوز القياس فى غير محل القياس، كما أن العلاقة التي تـربط بين العميل والبنك هي علاقة تعاقدية مبنية على اتفاق ورضا الطرفين.

وقال إن هذه العلاقة تحقق النفع للطرفين فضلا عن ذلك فإن أي أموال يتم إيداعها في البنوك تستحق عوضا معقولا لأن هذا المال إن لم ينم قلت قيمته. ومن ثم فالتعامل مع البنوك بهذه الصورة يمثل ضرورة لتحقيق التنمية المادية والبشرية للمجتمع.

وفي تعليقه يقول الدكتور احمد عبد الرحيم السايح الأستاذ بجامعة الأزهر وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: إن البنوك المنتشرة في مجتمعات العالم اليوم لم تكن موجودة عند ظهور الإسلام ولا قبل الإسلام فضلا عما جاء في الفقه الاسلامي من ان كل ما يقضي مصالح الناس فهو من المصالح المرسلة. ويستند في ذلك الى ما ذكره الإمام الطوفى، «فالمصالح المرسلة الـتي تـؤدي لخدمة وقضاء مصالح الناس أمر مشروع بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد شرعه للناس مشيرا إلى أن نظام البنوك القـائم في المجتمعـات الإنسانية ليس كنظام الأفراد في عهد الجاهلية لان البنك يقوم بما يقوم به الإنسان فهو نائب ووكيل وأن الوكالة في الإسـلام جـائزة شرعا. بالتالي - والحديث ما زال السايح - فإن ما يقوم به البنك نيابة عن الأفراد الذين يستثمرون أموالهم فى البنوك أمر مشروع لا شيء فيه. ويضيف قائلا: إن المعاملات البنكية تيسر للناس التعامل المضمون وهذا أمر شرعه الله عز وجل ونتيجة لهذا فـان البنـوك المنتشرة في المجتمعات الإنسانية جاءت من اجل مصالح الناس وهذا أمر مشروع. ويرى الدكتور السايح أنه لا يوجد فرق بـين مـا يسمى بالبنوك الإسلامية او ما يسمى بالبنوك غير الإسلامية والاختلاف في المسميات فقط لان المعاملات البنكية معاملات واحدة وفي ذات الوقت هي معاملات إنسانية تعم الناس أجمعين.

ويأتي على رأس الفريق الرافض فتوى إباحة اخذ فوائد البنوك الدكتور عبد الفتاح إدريس رئيس قسم الفقه المقارن بجامعـة الأزهر الخبير بمجمع الفقه الاسلامي بمكة المكرمة حيث يؤكد ان المعاملات الحديثة بالبنوك غير الإسلامية لم تختلف عـن المعـاملات القديمة بالربا بل هي الربا بعينه. وأشار إلى أن مجامع البحوث الإسلامية والمجامع الفقهية وجامعة الأزهر ورابطة العالم الإسلامي والمجمع الفقهي الدولي أجمعت كلها على ان فوائد البنوك هي الربا المحرم ومن اجل ذلك تم إنشاء البنوك الإسـلامية. ويؤكـد إدريـس أن

معاملات البنوك وخاصة تحديد سعر الفائدة مقدما مخالف لما جاء به الإسلام لأن البنوك تحصل على الأموال من أصحابها مقابل سـعر فائدة محدد وليكن 10 بالمائة ثم تعيد ضخه في شكل قروض مقابل 12 بالمائة مثلا والفرق بين العرضين يحصل عليه البنك.
ويخلص الدكتور إدريس إلى أن القاعدة الشرعية هي التي تحكمنا والقاعدة تقول: (الغنم بالغرم) أي أن الموضوع مكسب وخسارة أي أن الفرصة في الحصول على المكسب تعادله الفرصة في التعرض للخسائر.

ويتفق مع الرأي السابق الدكتور أسامة عبد السميع أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر بالقاهرة قائلا: يجب أن يعلم الجميع أن الأدلة الشرعية التي أوجبت تحريم الربا سارية في كل عصر وفي كل مكان طالما وجدت علة الربا في البنوك أو غيرها وبخاصة أننا لم نجد عقدا ينطبق على هذه المعاملة المصرفية إلا كونها عقد قرض فكيف نعتبرها معاملة جديدة؟

ويشير إلى أن القول بأن التعامل بفائدة مع البنوك فيه مصلحة للناس قول مردود عليه لأن العلاقة حسب ما تقضي الشـريعة الإسلامية بين البنك والعميل ليست علاقة مضاربة. إذ يبين أسامة أن البنوك الإسلامية هي البنوك الوحيدة التي تطبق تعاليم الإسلام في المعاملات البنكية ويشترط في من يتولى المعاملة مع البنوك الإسلامية الخبرة والأمانة.

ملحـق رقم (12): للعلماء التقدير.. ولكن!؟ [1]

قاتل الله الاختراعات الحديثة المثيرة، فها هي هذه الأيام، ونحن نصوم أول يوم من رمضان، تدخل فقهاءنا مجددا في جـدل حول «نازلة» جديدة تتعلق بمنتج طبي تركي جديد عبارة عن «لاصق» قالت وكالة الأنباء الفرنسية بأنه يتحكم في الشهية، ويقـوي العضلات، ويقلل المياه التي يفقدها الجسم، كما يقلل التعب والإرهاق، وذلك من خلال إفراز مادة تدخل إلى الجسم عبر الجلد، هذه الفتوى التركية تضاف إلى فتاوى مثيرة أخرى، ومنها تلك التي تجيز للفقراء التضحية في عيد الأضحى بالدجاج بديلا عن الغنم والبقر والإبل، وقد أيدها حسب علمي الدكتور يوسف القرضاوي.

لم أورد هذه الفتاوى في معرض المشاركة تأييدا أو معارضة، الذي يهمني هنا أن التعامل مع المستجدات والنوازل والمسـائل الفقهية الحساسة تسخن أحيانا درجة الحوار، وسخونة أي حوار تؤدي أحيانا إلى أن يتجاوز التعبير وتتوتر المفردات، وهذا لن يكـون مقبولا من عامة الناس، فكيف بالعلماء ورثة الأنبياء والمفترض فيهم أن يتحلوا بأكبر قدر من «الموضوعية» والهدوء في الجدل العلمـي في ما بينهم أو مع غيرهم.

يجب أن يتركز النقاش حول أية مسألة شرعية أيا كانت أهميتها أو درجة حساسيتها على المباحثة العلمية الـ ـردة ومقارعـة الحجـة بالحجة، من دون أية اعتبارات أخرى، وإلا انحرف النقاش العلمي عن مساره، يحدثني أحد علماء السعودية أنه وهـو في معـرض أي جدل علمي صرف تجد أحيانا من يجعل في حيثيات اعتراضه أن هذه الفتوى أو ذلك الاجتهاد على خلاف ما كان يفتي به مثلا سماحة الشيخ بن باز والعلامة ابن عثيمين او غيرهما، وهذه بالتأكيد مداخلة ليس فيها ما يرقى إلى المناقشة العلمية، فهذان العالمان المـبجلان نفساهما أصدرا فتاوى على خلاف ما كان سائدا بين شيوخهما وأقرانهما، فالأول له فتوى شهيرة أحدثت وقتها ضجة كبرى، حـين اعتبر الطلقات الثلاث في مجلس واحد طلقة واحدة، والثاني أجرى أحكام السفر على المسافر والسائح والمبتعث مهما طال مكثهم.

ولما اجتهد مفتي قطر الشيخ عبد الله المحمود، في موضوع الرمي في الحج قبل الزوال، قيل عنه حينها بأنه وقع في (هوة مردية، واكتسب بكتابتها سمعة مزرية، وفاه بجهالة جهلاء، وضلالة في هذا الباب عمياء) وهذا أيضا بالتأكيد لا يدخل في باب النقاش العلمي الموضوعي، الذي يقارع الحجة بالحجة والدليل بالدليل، هذا ناهيك من أن فتواه فك الله بها كربة الحجاج ويسر بها عليهم بعد عسر، والعلماء السعوديون الذين يتبنون نفس الفتوى في ازدياد.

[1] **الشرق الأوسط، الخميس 27 جمـادى الثاني 1428 هـ 12 يوليو 2007 العدد 10453.**

كما أنه من الخطأ أيضا أن يتحول النقاش العلمي إلى أسلوب يستخدم فيه الترهيب والوعيد، مثل أن يقال أحيانا بأن من يتبنى هـذا الرأي أو ذاك فإنه سيحدث ثلمة في الإسلام، أو سيستغلها أعداء الدين والملة، أو أن متبني هذه الفتوى قد تلبسه الهوى.

في هذه الأيام تجدد الجدل القائم كل ليلة رمضان حول الاعتماد على الرؤية المجردة أو الحساب الفلكي في اثبـات دخـول رمضان، وهي مسألة قديمة جديدة لن ينقطع الجدل حولها إلا إذا إذا وقعت الواقعة، وكنا نود ونتمنى من مشايخنا الفضلاء التلطف مع المخالفين للفتوى السائدة وعدم وصفهم بالمرجفين والمتخرصين، أو أنهم لم يكترثوا بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم في الموضوع، فقد تعلمنا من مشايخنا أن أفهام الناس تختلف منذ عهد النبوة وستظل كذلك إلى يوم الدين، وليست مخالفة فتوى عالم بالضرورة مخالفـة للدين أو ردا للوحي، وقد رفع شيخ الإسلام ابن تيمية الملام عن الأئمة الأعلام في كتيبه الشهير، فكيف نضع الملام عليهم تارة أخرى؟ في تقعيد وتأصيل آداب الحوار لن يختلف معك أحد، ولكن حين يحتدم وطيس النقاش ويـ ل المتحاورون للميدان يكون لبعضهم شأن آخر.

ملحـق رقم (13): الجدل يشتعل مجددا حول فوائد البنوك[1]

مصر: عبد الحميد الغزالي أستاذ الاقتصاد الإسلامي: البنوك التقليدية ربوية بإجماع علماء المجامع الإسلامية

محمد العجمي.

اشتعل الجدل مرة أخرى في السوق المصرفية المصرية حول فوائد البنوك التقليدية وإذا ما كانت حلالا أم حراما، بعـد أن أكـد مفتي الجمهورية الدكتور علي جمعة ووزير الأوقاف الدكتور حمدي زقزوق مؤخرا أن التعامل معها حلال. وأثارت هذه التأكيدات موجة من التساؤلات حول كيفية اتفاق العلماء على فتوى بشأن فوائد البنوك والفرق بين عمل البنوك التقليدية والإسلامية ؟ فضلا عن حقيقـة الشبهات التي تطارد البنوك الإسلامية ؟ هذه الأسئلة وغيرها يجيب عليها الدكتور عبد الحميد الغزالي أستاذ الاقتصاد الإسـلامي بجامعـة القاهرة في حواره مع «الشرق الأوسط» في القاهرة، مؤكدا من جانبه أن فوائد البنوك التقليدية حرام باعتبارها تمثل تعاملات ربوية.

* ما هو حكم الشرع في فوائد البنوك ولماذا هذا الجدل حولها مجددا؟

ـ علماء مجمع البحوث الإسلامية المصري والمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي والمجمع الفقهي لمنظمة المؤتمر الإسلامي أجمعوا علـى أن الفوائد المصرفية أيا كانت مسمياتها أخذا أو عطاء تعد من الربا المحرم بنص الكتاب والسنة، مضيفا أن فتوى فوائد البنوك التقليدية حلال لا يقبلها أي فقيه يستحق هذا اللقب، خاصة بعد أن أجمعت المحافل الإسلامية على أنها ربا.

وهناك إجماع بين فقهاء القانون على أن العلاقة بين البنك والمتعاملين معه في جانب الخصوم والأصول أي المودعين ومستخدمي الأموال هي علاقة قرض بفائدة باستثناء الحسابات الجارية.

والبنوك الإسلامية تتعامل في صيغ تمويل مختلفة من المشاركة والمرابحة والاستصناع والإجارة بشقيها التشغيلي والتمويلي، والبنك يضع يديه على أموال المودعين كأمانة ولا يضمنها، ويضمنها فقط إذا قصر أو بدد، كما أن الأموال أمانة لدى مستخدميها لا يضمنونها إلا إذا قصروا أو بددوا، فالبنوك الإسلامية تتحدث عن الاستثمار الحقيقي الذي تحتاج إليه الدول الإسلامية النامية لإقامة مشروعات حقيقية، ويتحمـل المشتركون في هذه المشروعات نتيجة الأعمال كسبا أو خسارة.

* هل أنت ضد فتوى وزير الأوقاف وشيخ الأزهر والمفتي لأنك تمثل تيار المعارضة باعتبارك مستشارا للمرشد العـام لجماعـة الإخـوان المسلمين؟ ولماذا لا نقول إن رأيهم اجتهاد وأن لديك اجتهادا آخر ؟

ـ هذا غير صحيح فالبنوك التقليدية ستظل ربوية وذلك بنص الكتاب والسنة وما نتحدث فيه هو دين وليس سياسة وأمور واضحة لا لبس فيها ولا تحتمل التأويل، فمعظم علماء الدين أجمعوا على أن فوائد البنوك التقليدية حرام.

---

[1] **الشرق الأوسط، الثلاثاء 12 شـوال 1428 هـ 23 أكتوبر 2007 العدد 10.**

* ألا يجوز للعلماء أن يجتهدوا ويتراجعوا عن فتوى صدرت منهم حتى إن كان عليها شبه إجماع ؟

ـ هناك إجماع على أن فوائد البنوك التقليدية ربوية باستثناء آراء شاذة، فعائد الودائع يحل للبنك وليس المودعين وعائد القـروض يحـل للمقترضين وليس البنك، فالرسول صلى الله عليه وسلم قال «الخراج بالضمان» لهذا فالبنوك التقليدية ستظل فوائدها ربا.

* وما الفرق الحقيقي بين البنوك الإسلامية والبنوك التقليدية من وجهة نظرك ؟

ـ الفرق كبير بينهما من خلال الميزانية فالعلاقة بين البنك والعملاء من جانب الخصوم يحكمها عقد القرض بفائدة بنص القانون المـدني والتجاري والعلاقة من جانب الأصول من منتجين ومستهلكين وشركات يحكمها الفرق بين الدائن والمدين وهو ربح البنك الذي يمثل ربا مركبا لأن أي قرض جر نفعا فهو ربا ويد البنك على ودائع المودعين ضامن لهذا فهي تمثل معاملات ربوية محضة، أما البنـوك الإسـلامية فالعلاقة بين البنك وعملائه من جانب الخصوم يحكمها من حيث المبدأ عقد المضاربة الشرعي والمودعين أرباب الأموال والبنك عامـل في المال أو مضارب في المال شرط صحته وأن يتفق الطرفان مسبقا على توزيع العائد الذي تحقق بين الطرفين على أساس نسبي 50% للبنك و50% للمودعين أو 70% للبنك و30% للمودعين أو العكس حسب طبيعة النشاط، فالمؤمنون عند شروطهم إلا شرط أحل حراما أو حرم حلالا، ومن جانب الأصول فالبنك رب المال ومستخدمو الأموال من منتجين ومستثمرين وتجار ومضاربين تحكمهم شـروط عقـد المضاربة إذا وقعت خسارة تقع على رب المال وهذا شق المخاطر الذي يبرر لرب المال نصيبه في العائد إذا تحقق ويكفي المضارب أنه خسر جهده وبالتالي الاثنان يخاطران رب المال بماله والمضارب في المال بجهده.

* مع تزايد البنوك الإسلامية في مصر وتغير الخريطة المصرفية، ما هي أهم المعوقات التى ما زالت تحد من انطلاق البنوك الإسلامية؟

ـ هناك معوقات كثيرة في مقدمتها عملية الرقابة التي تتم على البنوك الإسلامية والتي تتم وفقا لآليات الرقابة على البنوك التقليدية والتي لها سقف ائتماني محدد للعميل في حين أن البنوك الإسلامية لا تتعامل بالائتمان وإنما وفقا للربح والخسارة ولا تضع سقفا ائتمانيا للعميل، كما أن وضع جزء من أموالها كاحتياطي في البنك المركزي يعيق عملها الى جانب أن البنك المركزي يحد من انتشار فروع البنوك الإسلامية.

* انشأ البنك المركزي وحدة متخصصة للتعامل مع البنوك الإسلامية، هل هذا يعطي دفعة للبنوك الإسلامية في مصر؟

ـ خطوة جيدة أن يقوم البنك المركزي بإنشاء وحدة للرقابة على البنوك الإسلامية لأنا تختلف عن البنوك الربوية التي تتعامل بفائـدة في حين أن البنوك الإسلامية تعمل وفقا للصيغ الإسلامية عقود الشركة (المشاركات والمضاربات) والبيوع (والاستصناع والبيع بالأجـل) و لإجارة (الإجارة بالتشغيل أو الايجارة بالتمويل المنتهي بالتملك) ولكن يجب وضع قانون خاص بالمصارف الإسلامية كما فعلت الإمارات والبحرين لاختلاف أساليب الإدارة والرقابة بين البنوك الإسلامية والتقليدية، فوجود قانون سيؤدي لازدهار البنوك الإسلامية ويزيد حصتها في القطاع المصرفي المصري.

* هل يجوز للبنك الإسلامي أن يفرض غرامات في حالة تأخير العميل السداد في عقود المرابحة خاصة أن كثيرا من الآراء تـرى أن تلـك الغرامات ما هي إلا فائدة مع تغيير المسمى؟

ـ البنوك الإسلامية ليست مؤسسات خيرية وإنما تدف إلى الربح الحلال والمحافظة على ودائع عملائها من التآكل، وإذا تقاعس أي عميل عن سداد التزاماته للبنك مستغلا أن الأخير لن يشغل عداد الفائدة فعلى البنك أن يحمي أموال المودعين على أساس أن مطل الغـني ظلـم وعدم الوفاء بالتزاماته غبن للدائن، وقد أجاز بعض الفقهاء للبنك أن يفرض غرامات تأخير على العميل المماطل القادر علـى السـداد ولم يسدد. * تتخوف البنوك الإسلامية من الدخول بقوة في مخاطر الاستثمار فهل هذا راجع إلى ضعف الاجتهاد أم الحرص علـى الشـريعة الإسلامية ؟

ـ لا يكون البنك الإسلامي إسلاميا إلا إذا تحمل مخاطر الاستثمار، والبنك الإسلامي يتعامل مع صيغ كثيرة للتمويل مثل عقـود السـلم والاستصناع والباقي الى جانب المضاربات والمشاركات والرابحات وغيرها من صيغ التمويل الإسلامي التي تمثل مخاطر على البنك والعميل، ويتطلب الأمر أن تكون عين البنك دائما على اعمار الأرض وعلى تحقيق التنمية المستدامة، وعليه أن يبتكر من الأدوات والوسائل كل ما من شأنه أن يسرع الخطى لتحقيق ذلك من دون إخلال بالقواعد الشرعية.

* ولكن هناك شبهات كثيرة تطارد البنوك الإسلامية بأنا لا تتعامل وفقا للشريعة الإسلامية وإن معاملاتا مثل البنوك التقليدية فما رأيك ؟

- البنوك الإسلامية في سنواتا الأولى ركزت على عقد المرابحة بنسبة 90% لأمر الشراء والسبب في هذه الشبهات هو أن عقد المرابحة أقرب العقود إلى التمويل الربوي ويرجع إقبال البنوك الإسلامية على استخدام صيغة المرابحة بكثرة إلى أنا الأقرب إلى السوق المصرفي المصري، بالإضافة إلى عدم وجود مساندة من البنك المركزي للبنوك الإسلامية، مما دفعها إلى الاستثمار قصير الأجل المتمثل في المرابحة لاعتبارات السيولة حتى أن بعض البنوك كانت تنفذ عقد المضاربة بغير شروطه والتي تتمثل في أن يقبض البنك البضاعة فعلا للمنقولات أو حكما للأشياء الثابتة ولكنه كان يمول فقط لم يدخل البنك في تحمل مخاطر الملكية ولا بيعها للعميل ولكن في الحقيقة البنوك الإسلامية اتجهت وأدارت ظهرها للحرام وأمامها طريق طويل للوصول الى الحلال الصافي، وطبيعي انه في هذا المسار الطويل «إذا لم يصبها الربا أصابا غباره».

ملحق رقم (14): فتوى تبيح وقفة يستدعيها هذا العبث في الفتوى[1]

كما أن للموضة صرعات للفتوى أيضا صرعات، ولعل من أغرب ما قرأته مؤخرا عن الصرعات الفقهية، فتوى أطلقها هذه المرة مفكر (متنور..!) فكرة من عيار 500 شمعة، فقد طالب في ندوة ثقافية أن تنقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد، لحل مشكلة ولفك حرج يواجه الموظفين المسلمين العاملين في الدول الغربية، التي تجعل عطلة ناية الأسبوع يومي السبت والأحد، بسبب استثقال بعض الإدارات والشركات الغربية أن تستقطع لموظفيها المسلمين سويعات يوم الجمعة لأداء صلاة الجمعة، رأى هذا المتنور أن يقيم هؤلاء الموظفون المسلمون صلاة الجمعة بخطبتها وشعائرها وفضائلها يوم الأحد، ولا أدري إن كان في باله أن يطلب من الإمام إحداث تغيير في آية سورة الجمعة (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) ليتلوها أئمة المراكز الإسلامية، بذكر الأحد بدل الجمعة، بل إن محمد عشماوي ذهب في كتابه (أصول الشريعة) إلى أن الخمر غير محرمة، وقصارى ما ذكره القرآن الكريم أنه أمر باجتنابا فقط.

تذكرت هذه الفتاوى الغريبة، وأنا أرقب هذه الأيام جدلا في الفضائيات والمنتديات حول الحاجة الى التيسير، الذي ينشده كل الناس، ولكن يجهل ضوابطه الكثير من الحريصين عليه، كالفتوى الأحدية الآنف ذكرها، والمشكل أن الفضائيات أحدثت ثورة غير طبيعية في مصادر تلقي الفتاوى، فبعد أن كان الناس يتلقون الفتاوى من شيوخهم المحليين عبر الاتصال المباشر، وهؤلاء الشيوخ في الغالب يلتقون مع المستفتين في الانتماء المذهبي الفقهي، صار الوضع مع الفضائيات متشابكا، فالمستفتي المالكي في المغرب يسأل شيخا حنبليا في المشرق، والشيخ الشافعي في مصر يسأله مستفت حنفي، وصار هؤلاء المشايخ يتعرضون بسبب فتاواهم إلى تصنيف قاس، إذ لا يخلو هؤلاء الشيوخ ممن حلق وتنقل بين الفضائيات من أن ينتمي في نظر العامة إما إلى معسكر المتشددين، الذين يلازمون التحريم لا يفارقهم، أو الانتماء إلى معسكر تحليل كل شيء.

أتصور أن ثمة حاجة ملحة لبث الوعي بين الناس، خاصة الأجيال الجديدة حول كيفية التعامل مع الخلاف الواقع بين العلماء، فإن إدراكه ومعرفة أسبابه يقود إلى إعذار العلماء، كما نص على ذلك، ابن تيمية في رسالته الشهيرة (رفع الملام عن الأئمة الأعلام)، فلا يمكن للعلماء أن ينعتقوا من طبائع البشرية وتأثرهم ببيئاتم، فهناك الذي ي ع إلى التشديد ومنهم الذي يحرص على التيسير، ومنهم الذي يركز على النص ومنهم الذي يأخذ في الاعتبار المآلات والمقاصد، ولعل المثل الأشهر للتباين الطبيعي بين البشر حتى بين الصحابة رضي الله عنهم عبد الله بن عمر، الذي يأخذ بالأحوط وابن عباس الذي ي ع للتسهيل، ولهذا اشتهرت عبارة تشديدات ابن عمر وتسهيلات ابن عباس، ولقد بلغ الأخذ بالأحوط عند ابن عمر أنه كان يرى وجوب غسل باطن العينين في الوضوء، بل كان رضي الله يبعد الأطفال عنه حتى لا يسيل شيء من لعابم تحرزا مما يشتبه في نجاسته، وأما ابن عباس فكان يضم الأطفال إليه ويقول: هم رياحين نشمها، وأما تأثير البيئات فمثاله واضح في ندرة من يرى بجواز كشف المرأة وجهها في وسط السعودية، وندرة من يوجب تغطية الوجه من علماء مصر مثلا، وندرة من يحرم القات في علماء اليمن.

[1] **الشرق الأوسط، الاثنين 23 صفر 1428 هـ 12 مارس 2007 العدد10331**

وأخيرا المفترض فينا ليس أن نرفع الملام عن الأئمة الأعلام، بل نرفع الملام حتى عن معشر الكتاب والمفكرين والمثقفين، مـا داموا لم يتجرأوا على المسلمات أو يعيثوا في الثوابت، كما فعل مفتي نقل صلاة الجمعة للأحد والجريء على إباحة الخمرة ، وإن كان ثمة تباين في وجهات النظر فلا يجوز أن تند العبارة ولا أن يشط القلم نحو التفسيق والتكفير والتخوين، وليكن غاية الجميـع البحـث والاختلاف والجدل حول الأفكار لا أصحاب الأفكار.

ملحـق رقم (15): أكبر توسعة للحرمين تثير خلافا بين العلماء في السعودية[1]

مكة المكرمة ـ مصطفى فرحات

شهدت المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد الله بن عبد العزيز انطلاق أكبر مشروع توسعة للحرم المكي، بعد التوسعة الكبيرة التي تمت في عهد الملك فهد، خاصة مع تكاثر جموع المسلمين الغفيرة التي ترد الحرم للحج أو العمرة، وما يُحدثه الزحام وضيق أماكن بعض الشعائر من حوادث أودت بحياة المئات من الناس.

علماء من العالم الإسلامي زكوا المشروع وانتقدوا موقف هيئة كبار العلماء

شركة بن لادن تشرف على المشروع بتكلفة 18 مليار دولار

العلماء حاولوا استدراك هذه الحوادث عن طريق تقديم فتاوى تعتمد التيسير منهجا حفاظا على أرواح المسـلمين، ثم جـاء القـرار الحكومي السعودي باعتماد توسعة جديدة شملت من بين ما شملته المسعى الذي أحدثت توسعته الجديدة خلافا كبيرا بين العلماء داخل السعودية.

"الشروق اليومي" تجولت في الحرم المكي ونقلت بعض معالم هذه التوسعة الجديدة، وما تعلق بها من الجدال القائم بـين المرجعيـات الدينية داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

تُعتبر هذه التوسعة الجديدة ثالث توسعة يشهدها الحرم المكي منذ دخول الحرمين الشريفين تحت حكم الدولة السـعودية: فالتوسـعة الأولى تمت في عهد الملك سعود بن عبد العزيز عام 1955م حيث تم في المرحلة الأولى إزالة المنشآت السكنية والتجاريـة المتواجـدة قرب المسعى الذي بُني على طابقين، وكذا إنشاء 16 بابا للمسعى وإقامة مجرى خاص لتصريف مياه السيول. وفي المرحلة الثانية الـتي شرع في تنفيذها عام 1959م، تم الشروع في وضع أساس الرواق الجنوبي وتغطية الجدران بالرخام والسقوف بالحجر المنقوش وإقامة ممر دائري فوق الصفا. وفي المرحلة الثالثة التي بدأت في عام 1961م تم بناء القسم الثاني من الرواق الجنوبي الغـربي وبنـاء الـرواق الشمالي وإكمال بناء الطابق السفلي وزيادة أبواب الحرم إلى 64 بابا وتم ترميم الكعبة المشرفة وتوسعة المطاف وتجديد مقام إبـراهيم عليه الصلاة والسلام، وبهذا صار الحرم يتسع لحوالي 400 ألف مصل.

وفي عهد الملك فهد بن عبد العزيز، بدأت أشغال التوسعة الثانية للحرم في شهر سبتمبر 1988م، حيث تم توسعة الحرم المكي وإضافة جزء جديد إلى مبنى المسجد الحرام وتبليط الحرم بالرخام الأبيض لتصل طاقة استيعابه إلى 773 ألف مصل، وقد يصل العدد في أوقات الذروة إلى أكثر من مليون مصل. وتم في نفس التوسعة تشييد مئذنتين جديدتين بارتفاع يبلغ 89متـرا وتزويـد الحـرم بالسـلالم الميكانيكية واستحداث نظام جديد للتبريد وإنشاء نفق للخدمات طوله 450متر ويتحكم به آليا.

أكثر من 18 مليار دولار لتوسعة الحرمين الشريفين

---

[1] **الشروق اليومي، الأحد 12 أكتوبر 2008م الموافق لـ 12 شوال 1429هـ .**

التوسعة الجديدة لم تشمل الحرم المكي فقط وإنما شملت الحرم المدني أيضا، وقد بلغت قيمة توسعة الحرمين أكثر من 18 مليار دولار، لتسهيل أداء مناسك الحج والعمرة على المسلمين الوافدين من مختلف ربوع العالم.

وتشمل التوسعة التي تبناها الملك عبد الله إنشاء ساحات داخل الحرم تصل مساحتها إلى 380 متر مربع، واستحداث أنفاق للمشاة وتشييد محطات خدمية تبلغ مساحتها أكثر من 300 ألف متر مربع، وهو ما يعني أن المسجد سيتسع لحدود مليوني مصل في الأوقات العادية، علما أن المناطق التي شملتها التوسعة هي شارع غزة والقرارة والشامية وحارة الباب.

حجم التوسعة الكبير أدى إلى هدم كثير من الفنادق والبنايات والمحلات، ودفع الجهات الحكومية إلى تقديم تعويضات للمُلاك، وهـي تعويضات قُدّرت بأكثر من مليار ونصف مليار دولار، في حين قفز حجم الاستثمارات والمشاريع الكبرى في منطقة مكة المكرمـة إلى أكثر من 133 مليار دولار، بسبب الحراك الاقتصادي الكبير للمنطقة وما يأمله المستثمرون في المشاريع الكبرى بعد استكمال أشغال التوسعة الجديدة.

هيئة كبار العلماء تعترض على توسعة المسعى الجديدة

توسعة الحرم المكي الجديدة شملت توسعة المسعى بين جبلي الصفا والمرة، وهذا ما فجر جدلا فقهيا حادا بين العلماء حول جواز هـذا الفعل من الناحية الشرعية.

وكانت هيئة كبار العلماء السعودية أبرز معارض لهذه التوسعة التي شملت المسعى، حيث أصدرت بيانا في شهر مارس من عام 2006 أكدت فيه ـ بالأكثرية ـ أن "العمارة الحالية للمسعى شاملة لجميع أرضه، ومن ثم فإنه لا يجوز توسعتها، ويمكن عند الحاجة حـل المشكلة رأسيا، بإضافة بناء فوق أرض المسعى"، وفتح هذا بابا كبيرا للشك في حكم العمرة داخل المسعى الجديـد، إلى درجـة أدت بعض العلماء السعوديين إلى الإفتاء ببطلانا وعدم جوازها، وهو ما أحدث ارتباكا في صفوف المعتمرين جعلت بعضهم يتوقف عـن أداء مناسك العمرة.

وقد سئل الشيخ صالح بن محمد اللحيدان، وهو عضو في هيئة كبار العلماء بالسعودية، عن حكم السعي في هذه التوسعة الجديدة فأكد قائلا إنه ليس ممن "وافق على المسعى الجديد ولا أرضى بتلك التوسعة، أكثر أعضاء هيئة كبار العلماء لم يرضوا بذلك ولا أعـرف أن أحدا وقّع سوى اثنين من الأعضاء، والذي سألني لا أرى له السعي في المسعى الجديد"، ونفس الموقف تبناه الشيخ صالح الفوزان، وهو عضو في هيئة كبار العلماء أيضا، في بيان له نشره على موقعه الخاص.

الحكومة السعودية تستنجد بعلماء العالم الإسلامي لتزكية المشروع

أمام موقف أكثرية أعضاء هيئة كبار العلماء بالسعودية الرافض لتوسعة المسعى الجديدة، فإن الحكومة السعودية بحثـت عـن تزكيـة للمشروع خارج دائرة الإفتاء الرسمية، ولهذا حرصت عبر وسائل إعلامها على عرض رأي كثيرين من العلمـاء والـدعاة في العـالم الإسلامي، والذين زكوا المشروع بصفة مطلقة، واعتبروه إحدى حسنات القيادة السياسية الحالية، بل وتعدى الأمر إلى نبـز علمـاء السعودية المخالفين بالتشدد والتضييق على المسلمين.

لقد أجمعت وسائل الإعلام السعودية، خاصة المكتوبة منها، على عرض آراء العلماء والدعاة في العالم الإسلامي بالتفصـيل في هـذه القضية، وكانت بعض هذه الفتاوى المؤيدة لمسعى الملك عبد الله تحاول في المقابل ضرب مصداقية علماء السعودية المعارضين عن طريق التشكيك في أهليتهم للفتوى ومدى إدراكهم لحقيقة المصالح الشرعية التي جاءت الشريعة الإسلامية لمراعاتا والحفاظ عليهـا؛ حيـث وُصفوا بأنم "يرفضون رفع الحرج عن المسلمين" وأنم "ينسون أننا أمة التسامح واليُسر"، في حين تساءل بعـض الـدعاة: "كيـف يتحدث ويُصدر فتاوى من لا يملك الدليل الشرعي ولا يعرف حكمة التشريع؟!".

هذه الآراء التي اعتبرتا الصحف "إجماعا" على جواز توسعة المسعى تزامنت مع تراجع بعض أعضاء هيئة كبار العلماء عن فتوى المنع، مثل الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، حيث قال إن "توسعة المسعى بين الصفا والمروة في الحرم المكي الشريف مسألة اجتهادية خلافية لا تستند إلى نص ويكفي لحسم الجدل الدائر حولها اختيار ولي الأمر، وهو خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز". وقد

اعتبر متتبعون أن تجاهل الحكومة السعودية لتوصيات هيئة كبار العلماء في السعودية يُعد سابقة خطيرة تـ ع عن المؤسسـة الدينيـة في المملكة بعض هيبتها التي حظيت بها منذ تأسيس الدولة السعودية الأولى.

ملحـق رقم (16): فتاوى تشعل النار في الهشيم [1]

محيط - أمل المصري

في عصر الفضائيات وصناعة النجوم على الهواء مباشرة كان للرجال الدين نصيب في طابور صناعة البيـزنس الإعلامـي، ،ولأن تجارة الدين هي الأكثر رواجاً خاصة في مجتمعات يلعب فيها الدين الدور الأكبر ، والأخطر أحياناً في حياة الناس .

كان المفروض في فتاوى الفضائيات الدينية أن تكون منارة هادية للمسلمين في محيط الحياة لكن ما حدث هو تحول هـذه الفتاوى إلى صخرة مربوطة في أقدام المسلمين تأخذهم إلى حيث القاع والظلام والفوضى والخرافة ، كنا نعتقـدها بوصـلة تحـدد الاتجاهات فإذا بها تنقلب إلى متاهة تقودنا إلى طريق لا نعرف له نهاية.

ومع هوجه الفتاوى الفضائية انتقل المشاهد من مفعول به إلى فاعل ، ومن محترق بنار الفتوى إلى وقود يؤجج نارها المشتعلة.

حالة هستيرية من طلب الفتوى في كل شئ وفي سفاسف الأمور وهي ناتج طبيعي لحالة فقدان الثقة في العقل والنفس، وفي صحيح الدين .

وهذه عينة عشوائية من الفتاوى التي تم اختيرها لكم من متابعي الفضائيات العربية ،والمحلية وهذه الأسئلة ليسـت مقطعـا كوميديا ،ولكنها حقيقة تشغل بال المسلمين .

- ما حكم خلع ملابس الأنثى أمام كلب ذكر ؟
- هل الموبايل أبو كاميرا وبلوتوث حرام أم حلال ؟
- هل الشات على الإنترنت خلوة شرعية ؟
- هل مسابقات كمال الأجسام حلال أم حرام ؟

والمصيبة أن هذه الفتاوى ليست مجرد شقشقة أو تنهة فضائية، وليست مجرد ظرف بنكنوت مليء بالدولارات أو الجنيهات أو الريالات يعطى للداعية بعد خروجه من الاستوديو، ولكن هذه الفتاوى تنقل فيروساً خطيراً يسبب مرضاً رهيباً يأكـل أعصـاب وأنسجة المجتمع .

فتاوى تيك أواي

وفي ظل التطور التقني الذي طرح في السنوات العشر الأخيرة والذي كسر كل القيود، كان تحرير بعض الخدمات الترفيهيـة والاتصالية في مصر والعالم العربي باباً لكي يستثمر كل ذي هوى بضاعته ، فالإنترنت عالم رحب من الفتاوى ، والفضائيات بديل عن القنوات الرسمية وهكذا حدث ولا حرج ، وافت ولا حرج أيضا !

وجاءت فكرة "الهاتف الإسلامي " حيث يتصل المرء ليودع سؤاله فتأتيه الفتوى على الهاتف في أسرع وقت دون تروى أوحكمـة في الرد عل السؤال .

وفي العام الماضي سجل "الهاتف الإسلامي" متوسط اتصالات بلغت شهرياً عشرة آلاف اتصال، وأغلب هذه الفتـاوى في أمور يكفي العقل كأداة لحسمها من دون سؤال أو استفتاء .

وزاد من حدة هذه الفوضى الإفتائية انتشار الشيوخ نجوما على شاشات الفضائيات وليس شيوخ الفضائيات وحدهم سبب فوضـي الفتوى فقط بل أنهم جزء من الظاهرة .

---

[1] موقع انترنت: www.moheet.com

حيث دعا مجمع البحوث الإسلامية قبل أكثر من شهرين في مصر إلى إصدار بيان قاطع يحدد فيه أن هؤلاء الشيوخ لا يحــق لهم الفتوى، لأنها من اختصاص مفتي الديار المصرية والمراجعة من حق المجمع الموقر.. وحتى شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي يتحرج في الفتوى، فيقول عن فتاواه: إنها "آراء"، تاركاً مسؤولية الإفتاء برمتها للدكتور على جمعة ومجمع البحوث.

ونتيجة لتزايد موجات النقد في الفترة الأخيرة فما كان من الدكتور علي جمعة مفتي مصر إلى أنه تقدم بمشروع إلى شــيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي حول تأسيس جهاز رقابي على القنوات الفضائية يتولى مراجعة الفتاوى التي تذاع على النــاس إلا أنه أعلن أنها كانت مجرد فكرة طرحت لمنع انتشار الفتاوى الشاذة .

كما هاجم المفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة خلال الندوة هيئات الإفتاء الرسمية بالدول العربية باعتبارها "تلبي مطالب السلطان".

وقال "قبل أن نلوم المفتين غير المتخصصين بالفضائيات، ماذا عن المتخصصين، لقد أضحى الإفتاء وظيفة لدى الدولة وليس لدى الشعب، فكثير من مناصب الإفتاء ومن المفتين الرسميين يفتون للحكام ولا يفتون للأمة .

أما وزير الأوقاف المصري حمدي زقزوق فوصف فتاوى الفضائيات إنها 'بيزنس' وأن أصحاب القنوات يتعاقدون مع الدعاة الذين لهم جمهور أو ممن يقومون بإصدار فتاوى غريبة تثير البلبلة بين الناس بهدف زيادة المشاهدة.

وقال زقزوق في كلمته أمام صالون الأوبرا الثقافي أن أصحاب التخصصات غير الدينية عليهم الابتعاد عن الفتوى، خاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال 'أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار'، ولقول ابن مسعود "من أفتى في كل ما يستفتونه فهو مجنون".

أما جامعة الأزهر فلم تقف مكتوفة الأيدي ولكن طالب رئيس جامعة الأزهر الدكتور أحمد الطيب بإنشاء قنــاة فضــائية تلفزيونية مخصصة للفتاوى في محاولة لإنهاء"فوضى الفتاوى"، وقال إنها ستكون خاصة بالأزهر يعهد بها إلى العلماء الحقيقيين، الذين لا يبغون الشهرة ، والمال، ليكونوا أمناء على إصدار الفتاوى وطرح القضايا الإسلامية.

بينما أخذ الداعية خالد الجندي موقفاً فأعلن توقفه عن إصدار الفتاوى احتجاجاً على فوضى فتاوى القنوات الفضائية التي وصفها بالمهزلة، وقال إنها تسبب الجدل والبلبلة بين المسلمين .

فتاوى بلا قيود:

ومع أن الفتاوى الصادرة عن "دار الإفتاء المصرية" سجلت أرقاماً مهولة ففى عهد محمد سيد طنطاوي أصدرت دار الإفتاء 7890 فتوى، وفي عهد خلفه نصر فريد واصل صدرت 7433 فتوى، وفي عهد خلفه أحمد الطيب صدرت 2600 فتوى، وصولاً لعهد المفتي الحالي علي جمعة الذي أصدرت دار الإفتاء على يديه 5300 فتوى إلى الآن "أي أن 23223" فتوى أصدرتها دار الإفتاء في 21 عاماً فقط ، أي أكثر من ألف فتوى سنوياً.

هذا السيل المنهمر من الفتاوى الدينية يعده البعض "صحوة دينية" مع أن هذه الفتاوي تبتعد عما يمس أمور الدين .

وفي ظل هذه الصحوة الدينية كان هناك فتوى متسامحة أجازت للمطربين أداء الأذان بأصواتهم، بل وتلاوة القرآن وترتيله ما داموا يعرفون أحكام القراءة.

ومع أن مجمع البحوث الإسلامية أعلن أن التدخين حرام شرعا عملاً بالمبدأ الإسلامي " لا ضرر ولا ضرار " فإن المفكــر جمال البنا أفتى بأن التدخين في نهار شهر رمضان لا يفطر الصائمين!

والمثير في هذه الفتوى التي صدرت عن البنا ، والذي أعلنها في برنامج "البيت بيتك" وهو البرنامج الأعلــى مشــاهدة في مصر، والذي تبثه الفضائية المصرية ـ واستند جمال البنا إلى أن الدخان لا يدخل المعدة وبالتالي فإنه لا يفطر!

وهناك أيضا فتاوى سياسية أفرزتها الفضائيات والتي أنتجت عددا من أزمات الرأي العام ، ولعل فتوى الشــيخ صــفوت حجازي بإهدار دم اليهود في كل مكان أبرز مثال عليهاحيث أفتى من على منبر إحدى الفضائيات بإهدار دم "كل يهودى إســرائيلي

موجود في البلاد العربية بمن فيهم من دخلوا بقصد السياحة" رداً على جرائمهم ضد الفلسطينيين، واليهودى غير الإسرائيلي لا يجـوز قتله كونه ينتمى لجنسية أخرى.

وكرر حجازي فتواه في حوارات صحافية، مما صنع بلبلة في الأوساط الاجتماعية والسياسية المصـرية، وجعـل السـفارة الإسرائيلية في القاهرة تطلب من وزارة الداخلية المصرية تشديد الحراسات على رعاياها في مصر، خاصة أن السـائحين الإسـرائيليين يصل عددهم إلى قرابة مئة ألف سائح سنوياً !.

ولم يفق المصدمون بفتوى قتل اليهود حتى صدموا بفتوى أخرى ، أصدرها الشيخ زكريا نور ـ عضو لجنة الفتوى بالأزهر ـ وأباح فيها العلاج بالقرآن الكريم مستنداً في ذلك إلى نصوص كثيرة تفيد بجواز هذا العلاج، لكن المفتي علي جمعة رفـض هـذه الفتوى وأكد أن العلاج بالقرآن فوضى ويستغله الدجالون ولايطبق كما كان يفهمه ،ويطبقه رسول الله ، وكانت أول معركة للمفتى يؤيد فيها المثقفون الذين طالما وقفوا ضد فتاواه!.

وأخر فتاوى العصر كانت من نصيب الدكتور عزت عطية، الأستاذ بجامعة الأزهر والذي أجرى تحويله للتحقيـق ولجنـة للتأديب وتم إيقافه عن التدريس .

حيث أصدر فتوى بجواز رضاعة الأجنبي من صدر المرأة غير المحرمة عليه، فتصبح بإرضاعها إياه خمس رضعات مكـتملات محرمة عليه، مستنداً في ذلك إلى حديث نبوي مشكوك في صحة إسناده.

والخطير في أمر هذه الفتاوى كونها تنتشر انتشار النار في الهشيم بسرعة فائقة وفي مدى واسع من الناس، فالمسلمون يجلـون كل من يحمل لقب "شيخ"، لا يفتشون في ماضيه العلمي الفقهي، ولا يسألونه عن مصادر فتاواه.

والقول بأن التطور التقني هو الذي فتح الباب أمام فوضى إفتاء الفضائيات قول مردود عليه ، فلو كان المناخ ينتصر للعقـل لصارت الفضائيات وأجهزة المحمول أدوات للاستنارة ، ولكانت طلبات الفتوى التي تقدم لدار الإفتاء تتعلق بمسائل يندى لها الجبين .

ولكن المناخ الذي يلغي العقل ، ويغلب التحريم ويغلق الطريق ويحجب أي ضوء في نهاية الأفق ، لا يمكن أن يفـرز سـوى فوضي إفتاء ،ليصبح كل سلوك، وكل فعل، وكل كلمة، ، وكل فكرة لابد أن تأخذ ختم الشيخ فلان الفلاني أو الداعية علان العلاني دون النظر إلى إمكانياته العلمية والفقهية ، فالعين ترى والأذن تسمع والقلب يحفظ والعقل يتلقى ما يتلقى عاجزاً أمام إجلال "النص" وتوقير "العمامات"!.

ملحـق رقم (17): فوضى الفتاوى تبحث عن فتوى لوقف الفوضى[1]

ولهذا، يُعاد اليوم في سياق حمّى السّبق والتفرد وشهوة الترؤس، نبشُ التراث الإسلامي واستخراج فتاوى مبتوتة عن سـياقها الأصلي، لم تُراع فيها كليات الشريعة ولا جزئياتها، ولا مقصد السائل ونوعية المُستفتي.

بقلم مصطفى فرحات

أثارت بعض الفتاوى الأخيرة التي "طارت" بها وسائل الإعلام العربية استنكارا شعبيا وغضبا جماهيريا، مثل فتـوى الشـيخ الطنطاوي بجلد الصحافيين المروجين للأكاذيب وفتوى إباحة رضاع الكبير وغيرها، لأن طبيعة الأحكام التي خرجت بها جاءت علـى غير ما عهده الوعي العربي الذي أضحى تائها بين هموم واقعية تضغط عليه يوما بعد يوم، ومبادئ إسلامية يتحتم عليـه الأخـذ بهـا والانقياد إليها، دونما كُره أو إكراه.

[1] شبكة الاخبار العربية، الثلاثاء 27 شوال 1429 - 28 اكتوبر 2008. موقع انترنت: www.moheet.com

هذه الفتاوى التي أطلقها "مشايخٌ" واستنكرها "مشايخُ"، تكشف عن خلل منهجي يحكم الـ الشرعي لهذه الأمة، ولن يكفي إحالة شيخ ما على لجنة تحقيق أو مجلس تأديب، لنحُلّ المشكلة من أساسها، لاسيما وأن المستقبل قد يُفاجئنا بـ "قَلَتان" على صعيد الفتاوى والأحكام الشرعية، تنشرها الفضائيات العربية التي تتسابق على البرامج الدينية لإضفاء شيء من المصداقية عليها، بما فيها تلـك الـتي تعتمد أساسا على الفن ونشر ثقافة الإغراء.

ظاهرة "الدعاة الجدد"، التي تحدّث الناس عنها طويلا، ساهمت في الكشف عن إشكالية، ظهر استحالة تجاوزها على صـعيد المنـهج وعلى صعيد الواقع؛ حيث اتفق الجميع على أن يقتصر هؤلاء الشباب الذين لم يتخصصوا في الدراسات الإسلامية الأكاديميـة علـى الدعوة إلى الإسلام من خلال الجانب الوعظي في برامجهم التلفازية، لكن لم يستطع أحد أن يضع حدا فاصلا بـين "الـوعظ" وبـين "الإفتاء"، لأنما تخصصان يرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا إلى درجة لا يمكن فيها فصل أحدهما عن الآخر.

وتأتي عقدة نفي التطرّف عن الإسلام لتحسين الشكل الخارجي - وهو شكل حسنٌ من أساسه ولا يحتـاج إلى "إصـلاح العطّار" - لاختزال الحقائق الشرعية وحتى التاريخية ومحاولة القفز عليها. وفوجئت وأنا أستمع إلى أحد "الواعظين" في قناة فضـائية، يتحدث عن سيرة الأئمة الأربعة، يذكر أن من القواسم المشتركة بينهم أنم "لم يُصادموا الحكام"، وهذا خطأ تـاريخي محـضٌ، لأن التاريخ يكشف أن الإمام أبا حنيفة ساند ثورة آل البيت ضد الخلافة العباسية، وعلى رأسهم محمد الملقب بـ "النفس الزكية"، وهو ما جعله يتعرض لسطوة أبي جعفر المنصور الذي سجنه وضربه، كما أن مالكا إمام دار الهجرة، تعرض لسطوة الخليفة نفسه لأنه كـان يُفتي بأنه لا طلاق على المُكرَه، وهو ما يعني ضمنا أن من بايع الحاكم وهو مُكره لا يلزمه شيء، وحُمل الإمام الشافعي الذي كان من آل البيت النبوي الكرام، مقيّدا إلى بغداد، واتم بالمشاركة في ثورة العلويين، أما أحمد بن حنبل، فقد سُجن وضُرب وامتُحن من طرف الخليفتين: المأمون ثم الواثق، بسبب محنة خلق القرآن!

لكن المبالغة في تزيين الإطار الخارجي ولو على حساب الحقيقة، يؤدي إلى تشويه التاريخ وتشويه منصب الإفتاء الذي يُعتبر أصـحابه بمثابة "الموقّعين عن رب العالمين". ولهذا، يُعاد اليوم في سياق حمّى السّبق والتفرد وشهوة الترؤس، نبشُ التراث الإسلامي واسـتخراج فتاوى مبتوتة عن سياقها الأصلي، لم تُراع فيها كليات الشريعة ولا جزئياتا، ولا مقصد السائل ونوعية المُستفتي.

ويزداد الإقبال بشكل تدريجي على البرامج الدينية، التي تُقدم للناس فتاوى "على الهواء مباشرة"، ليؤكد أن عموم المسلمين في العالم الإسلامي: لا يثقون في مؤسسات الإفتاء الموجودة ببلدانم الأصلية، أو لا يعرفون كيف يتواصلون معها، أو أن خدماتا المتعلقة بالإفتاء، لا تعتمد على آليات سريعة تمكّن من يحتاج إلى فتوى بالحصول عليها في وقت وجيز، وهذا يعني في كل هذه الحالات، فشل المؤسسات الدينية الرسمية التي أنشئت لتحجيم "فوضى الفتاوى"، التي تقود الأمة إلى المهالك.

إن الحضارة الإسلامية غنية بتراث فقهي خصب، ومعين لا ينضب، إن أُحسن استغلاله وتوظيفه في إطار التـاريخ والواقـع والمستقبل، ولهذا علينا أن نُدرك جيدا أنّ ترك هذا التراث تتقاذفه الأيدي وتتلاعب به الأهواء، قد يفتح الباب أمام فتن داخلية تُسفك فيها الدماء وتتعدد فيها المرجعيات المُتعصبة لأهوائها - وليس آرائها - داخل الـتمع الواحد، فيصبح الثراء الفقهي الذي تميزت بـه الأمة الإسلامية "قنبلة موقوتة" مضبوطة "خارجيا" على الانفجار "داخليا" في أي لحظة.

لكن هذا الفشل الذريع الذي مُنيت به مؤسسات الإفتاء الرسمية، لا يمكن التحدث عنه بمعزل عن واقع المؤسسة الأم: وهـي الدولة التي تعاني في كل أنحاء العالمين العربي والإسلامي من أمراض مُزمنة تتفاوت خطورتا بين دولة وأخرى.

سُئل أشعب يوما، وهو شخصية تشتهر بالطمع وتتبع الولائم، إذا ما كان معدودا ضمن طبقة التـابعين الـذين أدركـوا الصحابة، فأقر ذلك وادّعاه. ولما طولب بإثبات هذه الدعوى عن طريق الرواية، قال: "حدثني عكرمة - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خصلتان لا يخلو منهما قلب امرئ مؤمن"، ثم سكت. فقيل له: وما هاتان الخصلتان يا أشعب؟ قـال: "لقد نسي عكرمة الخصلة الأولى، ونسيت أنا الثانية"، فقال الناس: "ضاع الحديث بين أشعب وعكرمة"، فذهبت هذه الكلمة مـثلا.

ونحن بدورنا لا نريد أن يضيع الإسلام بين مجتمع لا يعرف الدين إلا في المآتم والمصائب، وبين مفتين لا يعرفون من الدين إلا ما يضفي الشرعية على أفعال المجتمع، مهما ظهر خطؤها.

ولكن أزمة مؤسسة الفتوى، تدل كذلك على مدى الهوة العميقة بين الإطار النظري للمجتمع الإسلامي، وبين واقعه، حيث يُطالب العالِم باستصدار "فتاوى شرعية"، لمعالجة مشكلات سببها الرئيس غياب الشريعة عن عالم المستفتين... فمن يحل هذه الأحجية الملغّمة؟

ملحـق رقم (18): لا نستطيع معالجة القضايا الجديدة بفتاوى الشافعي وابن حنبل[1]

بـ عة علمانية صريحة، قال صاحب كتاب "الثابت والمتحول"، إننا كعرب تبنينا إيديولوجيات مختلفة حملت مسميات كثيرة كالوحدة العربية، والاشتراكية وغيرها، معتبرا أننا لم نجن من دخولنا في غمار "السياقات الفكرية القديمة المستوحاة من أفكار التراث" سوى الخراب والمزيد من التدهور، وهي حال أكثر خطورة مما عرفه القرن الماضي من تضارب في الأيديلوجيات على تنوعاتنا. وقـال أدونيس إن العرب لا يزالون يقرؤون الإيديولوجية الماركسية بأسلوب عقيم وأدوات غير مجدية لا تنتج شيئا في الواقع، حيث لم يصلوا بعد إلى استكشاف "الآفاق الماركسية العربية" لمزجها بواقعهم، كبداية للخروج من معتقداتهم القديمة التي أخرت تفكيرهم وتقـدمهم. وما ينسحب على الماركسية ينسحب على لأيديولوجيات الأخرى التي تبناها أو استوردها العرب مثل القوميـة بتياراتـها المختلفـة وغيرها، مشيرا إلى أن الطابع الديني يغلب على النسيج الاجتماعي العربي، وهذا واقع لا يمكن إنكاره، غير أننا، كما قال، "لا نستطيع معالجة القضايا الإنسانية الجديدة والملحة، بفتاوى الشافعي وابن حنبل".

ملحـق رقم (19) : فوضى الفتاوى الخلاقة..!![2]

توفيق الحاج:

سوق الفتاوى جبر..

قلتها وأنا أتابع على وقع أنغام ما يحدث في مخيم نهر البارد وفي غزة ..غزارة وسرعة بل سهولة إطلاق صـواريخ الفتـاوى أرض- أرض والتي تنهال على أسماعنا كل يوم كمطر استوائي من بعض المشايخ الذين لا يتقون الله فينـا وفي أنفسـهم وفي دينـهم ودنياهم بحيث باتوا أشد خطورة على الإسلام والمسلمين من أعدى عداء الدين..!! كيف لا..؟!! وهم يتسلحون بحصانة ولا حصانة الرئيس في بلد المتاعيس ويتمتعون بثقة وتصديق يقتربان من درجة تقديس لا يرقى إليها شك من المسلم العادي فهم يتمنطقون بما قال الله والرسول والسلف الصالح ويجيرون الحق لخدمة الباطل بالتأويل والتخريج المسموم عن قصد لمصلحة أو غرض دنيوى بل ويطلقون من المنابر نيرانا لا تصد و لا ترد من الترهيب أو التكفير أو الدعاء بالويل والثبور وعظائم الأمور على من يوسوس لـه "شـيطانه " بالوقوف أمام جهالتهم ..!! أقول بعض المشايخ..!! وهم لحمد الله قلة ولكنهم يفتون بفتاوى حسب الطلب والمقاس فهناك في سوق الفتاوى المعروضة للبيع فتاوى دينية محضة وهناك فتاوى سياسية بلباس ديني وهناك فتاوى دينية بلباس وطني..الخ إلا أن ما صعقني فعلا هو أن تصدر أخر صرعة من الفتاوى المدوية عن رئيس قسم الحديث بكلية الدعوة وأصول الدين في جامعة عريقة لأكبر الدول العربية

---

[1] **أدونيس** في **منتدى الشروق (2008.10.15):**

[2] **الحوار المتمدن، 2007 / 5 / 26 العدد: 1927.**

والإسلامية ومفادها أنه يجوز للمرأة العاملة أن ترضع زملائها في العمل أربع رضعات مشبعات حتى تكون محرمة عليهم وبذلك تتقـي شر تحرشاتهم الفوقية والتحتية..!! ولست أدري لو طبقنا فتوى الشيخ الجليل ماذا سيكون حالنا بعد الرضعة الأولى..؟!!

وطبعا فقد جاءت فتوى إرضاع الكبير هذه بردا وسلاما على كل متشه لزميلته في العمل وكأن سوق الفتوى ناقص..خاصة بعد أن أفتى كبير المفتين في أرض الكنانة بأن الصحابة كانوا يتبركون ببول النبي عليه أفضل الصلاة وأزكي السلام ..!! وقـد نسـي مولانا أن النبي كان طاهرا مطهرا لا يقبل هكذا خزعبلات وبدع..!!

لقد ذكرني ذلك بما قاله لنا التاريخ مرة..ففي الوقت الذي كانت الامة الاسلامية تتعرض لغزوات الفرنجة والتتار كان الكثير من مشايخ السلاطين منشغلين في جدل عقيم حول قضية فقهية في غاية الاهمية وهي.. كم من الملائكة يجلس على رأس الدبوس..؟!! ثم اني أسأل وأتساءل : هل انحلت كل مشاكلنا اليومية والدينية والسياسية والوطنية والاجتماعية ولم يبق إلا موضوعتي الارضـاع و بول النبي عليه صلوات الله وسلامه لكي نقتلهما بحثا..!!

ياالله كفانا.....ياالله ارحمنا من فوضى الفتاوى المدسوسة والمكشوفة.. التي لاتقل خطورة وفداحة عن فوضى فلتان السـلاح والمخدرات..!!ياالله.. إلى هذا الدرك الأسفل من نار الدنيا أوصلنا هؤلاء..من الذين سجل لهم التاريخ فتاوى بسرعة البرق وحسـب توجيهات البيت الأبيض في بداية الثمانينات من القرن الماضي لحكوماتهم بالجهاد ضد الجيش الأحمر في أفغانستان دون أن ينبسوا ببنت فتوى ضد جيش بوش الذي يغتصب حرائر كابل وماجدات بغداد منذ سنوات..!! لقد وصل الأمر بهم حين ذاك إلى التأكيد أن الجنة فقط تحد بحدود كابول وقندهار بينما كانت القدس ولا زالت تتهود تحت أنوفهم وتلبس مايوها عبريا ويذل المسجد الأقصى ولا زال تحت عيونهم بالحفريات والتدنيس والأسلاك الشائكة مكتفين بدعاء البكائين العاجزين في ليالي القدر..!!

ياالله.. الا يكفينا مانحن فيه من هم وغم حتى يتوزع مشايخنا أولئك بالضرب على رؤوسنا مابين تكفير وترهيب و عبـوس وكبر وسلس افتاء..!! مع أن أبسط قواعد الدعوة تقول "يسروا ولاتعسروا ".. و"ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظـة الحسـنة "..."وجادلهم بالتي هي أحسن" ثم لماذا نسمع هذا العك من أولئك دون أن نسمع فتاوى صريحة عما يدور من سفك للـدم بـنيران صديقة أو جارة في مخيم نهر البارد وغزة..؟!! ياالله..

الفتاوى نص كم للأسف لم تعد قاصرة على بعض رجال الدين المسيسين والموظفين في ديوان البلاط وإنما تعدت ذلـك إلى رجال حكم وشعراء وحتى رجال اقتصاد ونجوم كرة قدم خذوا مثلا:

*شاعر مشهور في فتوته بالبركانيات وفي كهولته بالاعتذاريات أفتى قبل أيام للصحف ومواقع الانترنت بأن "عزمي بشارة" باع وطنه ومبادئه مقابل آلاف الدولارات وان صدقت الفتوى فان بشارة في رأيي ليس أسوأ ممن قبضوا آلاف الدنانير ولا زالوا يقبضون آلاف الشيكلات..!!

أما أخر فتوى سمعتها فقد بدت كنكتة لكن قالها وبجد متشيخ زملكاوى متعصب على إحدى القنوات الفضائية قبل مبـاراة القمة 99 ومفادها أن كل من يشجع "الشياطين" يعتبر كافرا لا تجوز له صلاة ..!!

ولما فاز الزمالك بدفين للاشيء عاد وقال لقد نصرنا الله لأنه معنا وكأنه يرى في كل الأهلوية المساكين فلولا من المهزومين في خيبر..!! نعم.. إن شر البلية ما يضحك..!!

وفي الختام أدعو كل معمم موحد بالله غيور على دينه ووطنه وأمته ومحل ثقة الدهماء ألا يسارع إلى التنطع والإفتاء ويفتي بما يجهل أو يفتي زورا بما يعلم فان الأسرع في الفتوى هو الأسرع للنار..!!

والا فما الفرق بين شيخ مريض الإفتاء وكبير حاخامات القدس الذي أفتى وأعلن على الملأ في حينه ان "تسونامي" لم يكـن إلا غضبا وسخطا من الله على أعداء إسرائيل..!!

اللهم تب علينا وارحمنا من الدجل والتدجيل اللهم إنا نسألك الستر الجميل..

ونرجو منك العفو والعافية ..يا من لا تخفى عليك خافية..!!

ملحــق رقم (20): الأزهر يبيح ضرب الزوجة لزوجها[1]

أفتى الشيخ عبد الحميد الأطرش، رئيس لجنة الفتوى في الأزهر، بجواز ضرب الزوجة لزوجها شرعًا، دفاعًا عـن الـنفس، وأيده في ذلك علماء آخرون قالوا إنه ينبغي على كل من يضربا زوجها أن تتعلم فنون الدفاع عن نفسها، ولو ضربا زوجها ضـربة واحدة، فيحق لها حينذاك أن تردها ضربتين، وأشارت إحصائيات رسمية من مصر أن نسبة 65 بالمائة من الزوجات اللواتي يمارسـن العنف ضد أزواجهن كن يعرفن أزواجهن قبل الزواج معرفة شخصية.

ملحــق رقم (21) : فتوى تبيح الزوجة "العشيقة" ليتفادى معددو الزوجات القوانين الغربية

أجاز المفكر الإسلامي جمال البنا للمسلم المتزوج من اثنتين في المجتمعات الغربية، تطليق إحداهما على الورق، في حالة تعرضه لاشكالات قضائية، وإبقائها "كعشيقة" بشرط أن تكون نيتهما استمرار علاقتهما الزوجية.

وقال: الأهم في هذه المسألة هو الرضا والنية، ومن ثم يمكن للرجل الذي تمنعه القوانين في الغرب من الجمع بين زوجتين، أن يـتخلص ظاهريا على الورق فقط من احداهما، وأن يظهرها بكونها صديقته أو عشيقته إذا رضيت هي بذلك.

والمعروف أن الدول الغربية تمنع المسلمين المقيمين فيها من الجمع بين زوجتين رغم أن الشريعة الإسلامية تبيح التعدد.

وكان لاجئ عراقي في الدانمارك متزوج من امرأتين قرر في الأسبوع الماضي، العودة إلى العراق مـع عائلتـه لأن القضـاء الدانماركي قرر إلغاء زواجه الثاني وفق افادة محاميته ماريان فوليوند لوكالة الأنباء الفرنسية.

وكان اللاجئ الذي عمل مترجما للقوات الدانماركية في العراق، حصل مع زوجتيه التي تزوج بهما في بلاده، وأبنائه الثلاثـة، على اللجوء في السنة الماضي بشكل منفرد، مما يتيح لأي من الزوجتين في حالة الطلاق استمرار تمتعها بالاقامة في الدانمارك.

نلتمس لهم العذر الفقهي

واعتبر البنا أن هذا ليس غشا ولا تدليسا، قائلا: من الأولى أن نلتمس لهؤلاء العذر الفقهي ما دام أن جمعهم لـلزوجتين تم في بلادهم وقبل سفرهم إلى أماكن إقاماتهم الجديدة.

وأضاف أن باب فقه الاقليات واسع ويمكن الاجتهاد فيه وفق الحاجات المستجدة للناس من غير أن نكلفهم عبئا أو مصاعب معيشية، لكنه قال "لا أنصح أي أحد أن يفعل ذلك .

عليه فقط أن يستفتي قلبه، فإذا وجد أنه مضطر لهذا الحل بدلا من العودة إلى وطنه ومواجهة مصاعب الحياة، فلا اثم عليه."

وفيما يحث جمال البنا على احترام قوانين البلاد التي انتقل المسلمون للعيش بها، فإنه يشير إلى أن "من حق الـذين اضـطروا للسفر، وسبق لهم التزوج من اثنتين في بلادهم، أن نيسر عليهم شرعيا، ولا نجعلهم أمام خيارين كلاهما مضر لـه ولأسـرته، وهـو الطلاق أو الرحيل."

وأكد أن العلاقة الزوجية بين الرجل وزوجته المطلقة منه على الورق قائمة وشرعية، حتى باعتبارها عشيقة له أو "حبيبة" من قبل السلطات المعنية، مستدلا على ذلك بحالة في تونس التي تمنع التعدد وتحاكم عليه قضائيا، فقد أخبر الزوج السـلطات أن زوجتـه الثانية هي مجرد "عشيقة" واستمرت الحياة بينهما على هذا الشكل دون موانع شرعية.

---

[1] الخبر اليومي، الخميس 30 أكتوبر 2008 العدد 5462

وأوضح أن الأصل في الزواج الإسلامي أنه لم يكن موثقا أو مكتوبا على أوراق وتكفي له الصيغة الشرعية الشفهية والرضا والقبـول والنية.

ملحـق رقم (22): فوضى الفتاوى الدينية في عالمنا الإسلامي[1]

لا يكاد يمر يوم واحد دون أن نقرأ ونشاهد ونسمع في وسائل الإعلام فتوى جديدة لعالم دين من مختلف المذاهب والأقطار تكون أغرب من سابقاتها وتثر التساؤلات حول مدى جدية هذه الفتاوي أو جدية من أطلقها.

آخر هذه الفتاوي كانت فتوى لرجل الدين الشيعي السيستاني أفتى فيها بمكروهية زواج الشيعية من السني خوفاً من الفتنة!!

ولا أدري أي فتنة بالضبط يريد السيد السيستاني تجنبها بعد أن أصدر فتوى تجعل عشرات الآلاف من الزيجات المختلطة بين الشيعة والسنة محل خلاف وتصب زيتاً على نار الفتنة الطائفية في عالمنا الإسلامي الذي يحترق بنارها أصلا ومن دون فتاوي من هـذا النوع.

ولمن لا يعلم فإن هذه الفتوى تأتي كآخر حلقة في سلسلة طويلة من الفتاوي العجيبة الغريبة لعلماء آخرون ومـن مـذاهب مختلفة واذكر منها لا على سبيل الحصر ولا الترتيب الزمني فتوى إرضاع الكبير وفتـوى تـبرك الصـحابة الكـرام(رض) ببـول الرسول(ص) وفتوا جواز القبل بين الشباب والبنات وفتوى حرمة الدعاء بالنصر لمجاهدي المقاومة اللبنانية وفتوى حرمة تصفح المـرأة للإنترنت بدون محرم!!!

تضاف هذه الفتاوي السنية والشيعية على السواء الى العشرات من الفتاوى ذات الطبيعة التكفيرية وذات الطبيعـة الجنسـية والتي تدخل في تفاصيل العلاقة الحميمة الى نحو مخجل ويذكر بالقصص الإباحية.

مع الأسف لم تتخذ أي خطوات في العالم الإسلامي للسيطرة على فوضى الإفتاء وزاد الطين بلة ظهور العشرات من القنوات الفضائية ومواقع الإنترنت المتخصصة بإصدار الفتاوي يميناً وشمالاً دون حسيب أورقيب.

إن الإجتهاد في العلم الديني ليس أمراً محرماً أو مستنكراً بحد ذاته ولكن هناك فرق كبير بين أن يكون رجل الـدين نظريـة لنفسه وبين أن يعممها على الناس لتجعل في أحيان الناس تفقد ثقتها بالافتاء وعلماء الدين مما ينعكس سلبا على الدين نفسه .

لقد بت أخشى أن أرى في الأسواق يوما كتاب يحمل عنوان (كيف تصبح مفتياً في 7 أيام بدون معلم) وأخشى أن يصبح لكل شارع وكل زقاق مفتي خاص به ويصبح له مذهبه الخاص به.

الرجاء كل الرجاء من جميع علماء الدين الاجلاء ومن جميع المذاهب أن يخافوا الله وأن يتقوه فينا وأن لا يجعلونا مسخرةالأمم تضحك علينا وعلى ديننا فوالله أن كل من أصدر فتوى من هذا النوع فقد شارك في إهانة وسب نبينا (ص) وإن كان من دون قصد.

إذا كان لدى أي شخص أي نظرية أو إجتهاد فيجب أن تعرض على مجلس من علماء المسلمين يدرسونها ويحققون في مدى إعتبارها وصحتها وصدق من نقلها ومطابقتها للقرآن والسنة النبوية الشريفة ومن ثم إن ثبت صحتها تطرح لعامة الناس حتى لا تكون فتنة ومصيبة فكرية وأخلاقية ودينية.

---

[1] **كتابات الدكتور محسن الصفار، ثقافية اجتماعية سياسية حوار العقل والقلب معا لكل من يريد الوصول الى الحقيقة بدون ذهنيات مسبقة الخميس, 15 مايو, 2008**

الفهـــــــارس:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس تراجم الأعلام.
- فهرس المراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
سورة البقرة:		
﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَنَا تَقَبَلْ مِنا... ﴾	127	04
﴿ تلك حدود الله﴾	187	26
﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مـوَدةً وَرَحْمَةً﴾	29	291
﴿ يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾	269	81
﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾	106	125
﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾	185	134
﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمةً وَسَطاً ﴾	143	135
﴿ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلمْتَنَا ﴾	32	172
﴿ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلمْتَنَا إِنكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾	32	177
﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدنْيَا وَالآخِرَةِ﴾	217	212
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾	180	215
﴿ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾	279	257
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصيَامُ ﴾.	183	219
﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾	106	217-125
﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُن وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ﴾	187	220
﴿ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِن اللّهَ لاَ يُحِب الْمُعْتَدِينَ﴾	190	257
﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُن حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِم الرضَاعَةَ﴾	233	223
﴿ خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ﴾	29	293
﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدينُ لِلّهِ﴾	193	293
آل عمران:		
﴿ شَهِدَ اللّهُ أَنهُ لاَ إِلَـهَ إِلا هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ ﴾	18	166

﴿وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾	188	225-171
﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾	159	179
﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِـلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾	93	243-208
﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾	86	212
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾	90	212
﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأرْضِ ذَهَباً﴾	91	212
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ ﴾	100	212
﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾	106	212
﴿ إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً وَلهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	177	212
﴿ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾	188	225
﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِـلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾	93	243-208
النســـاء: ﴿... فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾	77	06
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوْتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ﴾	23	206
﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ ﴾	176	45
﴿ ... لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ...﴾	11	128
﴿يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾	28	176
﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾	160	208
﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾	69	339-206
﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ ﴾	105	206
﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾	137	212
﴿وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾	86	293
﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾	29	298
﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾	65	339-207
﴿ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ﴾	97	339
المائـــدة: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ... ﴾	32	31
﴿ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾	42	351-293

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّـهُ بِقَـوْمٍ يُحِـبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾	58	212
﴿ ... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...﴾	90	165
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾	101	243
﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾	51	338
﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾	90	206-165
﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ﴾	49	172
﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾	8	249
﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾	5	351
﴿ وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾	2	341
﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾	51	344-338
﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء ﴾	91	252
﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾	02	358-321
الأنعـــام: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ﴾	141	81
﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾	38	395-84
﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾	119	207
﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً ﴾	152-151	207
﴿ قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾	145	207
﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾	164	249
﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾	108	254-252
﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ﴾	132	249
الأعـــراف: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾	158	252-41
﴿ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً﴾	65	135
﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً﴾	73	135
﴿ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً ﴾	85	135
﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾	159-158	208
﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِّمِيقَاتِنَا ﴾	157-155	207

﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾	157	243-207
﴿ قُلْ مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ﴾	32	243
الأنفــال: ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا﴾	46	27
﴿ وَاعْلَمُواْ أنمَا غَنِمْتُم من شَيْءٍ فَأَنَ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَللرسُولِ... ﴾	41	56
﴿ مَا كَانَ لِنَبِي أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾	67	206-48
﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾	61	250
﴿ فَإِنَهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً ﴾	41	207
﴿ ذَلِكَ بِأَن اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتى يُغَيرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾	53	277
﴿وَأَعِدواْ لَهُم ما اسْتَطَعْتُم من قُوةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾	60	354
التوبــة: ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُل فِرْقَةٍ منْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَهُواْ فِي الدينِ ﴾	122	07
﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتمُوهُمْ ﴾	05	85
﴿ ... إِنمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾	28	139
﴿ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِن أَنفُسَكُمْ﴾	36	257
﴿ الأَعْرَابُ أَشَد كُفْراً وَنِفَاقاً... ﴾	97	284
﴿ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفة﴾	36	293
﴿ وَمَن يَتَوَلهُم منكُمْ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظالِمُونَ﴾	23	338
﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ﴾	80	206
يونــس: ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ﴾	64	217
هــود: ﴿ قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مما تَقُولُ وَإِنا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً..﴾	91	06
يوســف: ﴿بَلْ سَولَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ... ﴾	18	375
﴿ وَفَوْقَ كُل ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾	76	172
﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾	182	216
﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِني حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾	55	349

﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ﴾	76	349
الرعـد: ﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُل أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ ﴾	8	381
إبراهيـم: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رسُولٍ إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَينَ لَهُمْ﴾	4	43
الحجـر: ﴿الْمُقْتَسِمِينَ الذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾	91-90	214
النحـل: ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ﴾	116	280-47
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلا رِجَالاً نوحِي إِلَيْهِمْ ﴾	43	47
﴿ تِبْيَاناً لكُل شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾	89	203
﴿ مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالإِيمَانِ﴾	106	213
﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذكْرَ لِتُبَينَ لِلناسِ مَا نُزلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلهُمْ يَتَفَكرُونَ ﴾	44	229
﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ﴾	116	47
﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾	126	249
﴿ إلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالإِيمَانِ﴾	106	343
﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾	91	346
الإسـراء: ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِن السمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُل أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾	26	386
الكهـف: ﴿ حَتى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السديْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً﴾	93	06
﴿ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾	29	55
مريـم: ﴿ فَهَبْ لِي مِن لدُنكَ وَلِياً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَب رَضِياً ﴾	6-5	
طـه: ﴿ رَب اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً من لسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾	28-25	177

الأنبيــاء: ﴿وداو ود وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾	78	47
﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً ﴾	79	47
﴿ إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾	92	337
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾	107	252-41
الحــج: ﴿ وَمِنَ الناسِ مَن يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَن بِهِ﴾	11	213
النــور: ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلا أَنفُسُهُمْ﴾	6	371
الفرقــان: ﴿ وَقَالَ الذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾	32	125
الشعــراء: ﴿ فَاتقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ وَاتقُوا الذِي أَمَدكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴾	133-131	123
لقمــان: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً﴾	14	297-219
﴿اللهَ عِندَهُ عِلْمُ الساعَةِ وَيُنَزلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾	34	381
السجــدة: ﴿ ثُم جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ من ماء مهين﴾.	8	363
الأحــزاب: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمراً... ﴾	36	55
﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُن مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُن مِن وَرَاء حِجَابٍ ﴾.	53	226
﴿ يَا نِسَاء النبِي لَسْتُن كَأَحَدٍ منَ النسَاء إِن اتقَيْتُن ﴾.	32	226
﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءكُمْ أَبْنَاءكُمْ... ﴾.	5-4	369
ص: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلفِينَ﴾.	86	45
الزمــــر: ﴿ ...هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ وَالذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	9	166

الشـورى: ﴿ لِلهِ مُلْكُ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾	50-49	381
الأحقـاف: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً ﴾	15	297-219
محمـد: ﴿ إن الذِينَ كَفَرُوا وَصَدوا عَن سَبِيلِ اللهِ وَشَاقوا الرسُولَ... ﴾	32	213
﴿ أَفَلَا يَتَدَبرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾	24	244
الحجرات: ﴿ وَقَالُواْ يَا أَيهَا الذِي نُزلَ عَلَيْهِ الذكْرُ إِنكَ لَمَجْنُونٌ ﴾	6	210
ق: ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَولِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ منْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾.	15	108
الحشـر: ﴿ وَمَن يُوقَ شُح نَفْسِهِ ﴾	9	247
الممتحنـة: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدينِ... ﴾	8	351
الجمعـة: ﴿ مَثَلُ الذِينَ حُملُوا التوْرَاةَ ثُم لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً ﴾	5	213
الطـلاق: ﴿ يَا أَيهَا النبِي إِذَا طَلقْتُمُ النسَاء فَطَلقُوهُن لِعِدتِهِن وَأَحْصُوا الْعِدةَ ...﴾	1	231
﴿ ...لَا تُخْرِجُوهُن مِن بُيُوتِهِن وَلَا يَخْرُجْنَ إِلا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مبَينَةٍ...﴾	1	231
﴿ أَسْكِنُوهُن مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم...﴾	6	282
﴿ ... وَلَا تُضَاروهُن... ﴾	6	282
المزمـل: ﴿ وَرَتلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾	4	209
القلـم: ﴿ مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبكَ بِمَجْنُونٍ ﴾	2	210
التكويـر: ﴿ وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَي ذَنبٍ قُتِلَتْ ﴾.	8-7	243

فهرس الأحاديث النبوية

الحديـ ـ ـث	الصفحة
« من يرد الله به خيرا يفقه في الدين»	07
« لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...»	29
« كيف وقد قيل...»	41
« إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد...»	166-43
« إنكم تختصمون إلي...»	46
« ما ترون في هؤلاء الأسارى...»	48
« على اليد ما أخذت حتى تؤديه...»	49
« المسلمون على شروطهم»	390-50
« لينقض عرا الإسلام عروة عروة...»	62
« لا طلاق ولا عتاق في إغلاق...»	62
« اجمعوا له العالمين فاجعلوه شورى بينكم..» .	86
« إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها...»	113-108
« يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله»...	114-110
« وإيّاكم والغلُوّ في الدين...»	115
« يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا...»	134
« إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه...»	176
« بع الجمع بالدراهم، ثم اشتر بالدراهم جنبيًا...»	182
« هو الطهور ماؤه الحل ميتته...»	183
« ألا إنا ستكون فتنته...»	204
« كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات...»	215
« إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه...»	215
« أمرت أن أقاتل الناس...»	232-52
« من بدل دينه...»	232
« ما أفلح قول ولو أمرهم امرأة...»	235
« إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدًا مسألة ولا أحدًا حرص عليه...»	248

« لا ضرر ولا ضرار...»	-257-249 -296-424 354
« أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله...»	261
« من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى...»	273
« إن الله تعالى يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف...»	273
« وإذا حاصرت حصنا...»	280
« احفظ عفاصها ثم وكاءها»	281
« لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية..»	285
« لا تقطع الأيدي في الغزو...»	287
« أن يطرق الرجل أهله ليلاً...»	295
« خالفوا المشركين، وفروا اللحى واحفوا الشوارب...»	301
« دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابة...»	302
« أغنوهم في هذا اليوم...»	302
« افعل، ولا حرج... »	311
« خذوا عني مناسككم...»	311
« البلاد بلاد الله والعباد عباد الله...»	343
« المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف...»	354
« سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر...»	356
« إن هذه الأقدام بعضها من بعض...»	364
« وهذا عسى أن يكون نزعه عرق...»	364
« أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء...»	369
« البينة على المدعي...»	373
« المسلمون على شروطهم...»	50
« أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ...»	339
« من جامع المشرك وسكن معه ...»	339

فهـــرس تراجـــم الأعـــلام

الألف

- **ابن الجـوزي:** هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن عبيد الله، ينتهي نسبه إلى أبي بكر ﷺ، ولد ببغـداد سـنة 510هـ، وقد عرف بابن الجوزي لشجرة جوز كانت في داره بواسط، ولم تكن بالبلدة شجرة جوز سواها، كـان علامة عصره في التاريخ والحديث والوعظ والجدل والكلام، كان يحضر مجالسه الخلفاء والعلماء، كان زاهدا في الدنيا، تميز بغزارة إنتاجه منها: تلبيس إبليس؛ أخبار النساء؛ صيد الخاطر؛ فنون الأفتان في علوم القرآن.

- **ابن دقيق العيـد:** ولد سنة 625 في البحر الأحمر، كان والده عالما، سبع منه الحديث، أخـذ مـذهب مالـك والشافعي، تتلمذ على خلق كثير من مؤلفاته: أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، شرح مختصر ابـن الحاجـب، توفي سنة 702هـ بالقاهرة.

- **ابن قيم الجوزيـة:** شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد بن جرير الدمشقي الشهير بـ(ابـن القيم) نسبة إلى المدرسة التي أنشأها ابن الجوزي، وكان أبوه قيمًا عليها، ولد سنة 691هـ في قرية من قرى حوران، لازم شيخة ابن تيمية ملازمة تامة منذ عودته من مصر سنة 712هـ إلى وفاته سنة 728هـ، وهو يعد كشيخة من زمرة أولئك المصلحين لما انتشر من مفاسد في عصره، كمحاربة للتقليد والبدع له مؤلفـات كـثيرة، تـوفي سـنة 751هـ.

- **ابن تيميـة:** أبو العباس تقي الدين شيخ الإسلام ولد سنة661هـ في مدينة حرّان هاجر مع أسرته من حـرّان إلى دمشق، بسبب استيلاء التتار عليها، بدأ تحصيله في سن مبكرة كان آية في الحفظ والـذكاء تـولى مشـيخة دار الحديث السكرية، وتصدر للتدريس بالجامع الأموي سنة 683هـ، تعرض لمحن كثيرة من قبل خصومه وسجن، انفرد بفتاوى، نيل من عرضه لأجلها، له مؤلفات عديدة، وهو صاحب مدرسة كان محل دراسات عديـدة تـوفي سـنة 728هـ.

- **أبو يوسـف:** هو الإمام المتهد يعقوب بن إبراهيم القاضي، كان صاحب حديث حافظا لزم أبا حنيفة حـتى صار المقدم من أصحابه كان أول من وضع الكتب على مذهب أبي حنيفة ونشر علمه، له من التصـانيف الأمـالي والنوادر وكتاب الخراج، توفي سنة 183هـ.

- **ابن العـربي** (468هـ/456هـ): هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي المالكي المعـروف بـابن العربي، حافظ متبحر في العلوم، صنف في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب، من كتبه عارضة الأحوذي في شرح الترمذي والمحصول في علم الأصول، كتاب العواصم، وأحكام القرآن.

- **ابن حـزم** (384هـ/456هـ): هو الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري كان حافظـا عالما بعلوم الحديث وفقهه مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة متفننا في علوم جمة، من مصنفاته كتاب، الإجمـاع، والإحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل.

- **اميل عمـــار:** مستشرق معاصر حقق فصول مهمة من كتاب المعيار للونشريسي.
- **أحمــد حمــاني:** الشيخ أحمد بن محمد بن مسعود حماني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، ولد سنة1915م، توفي سنة 1998م من مؤلفاته: كتاب الفتاوى في ثلاثة أجزاء، وكتاب صراع بين السّنة والبدعة.
- **أحمــد حسين:** أحد علماء الجزائر المعاصرين المشتغلين بالفقه والفتوى.
- **أبو زهــــرة:** هو الإمام محمد بن أحمد أبو زهرة أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره، كان وكـيلا لكليـة الحقوق بجامعة القاهرة، وعضوا في المجلس الأعلى للبحوث العلمية، من آثاره: تاريخ المذاهب الإسلامية وأصول الفقه، وتواريخ مفصلة، ودراسات فقهية أصولية للأئمة الأربعة، وغيرهم، توفي سنة 1973هـــ.
- **ابن عبد البــر:** هو الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبر البر الأندلسي حـافظ المغـرب والفقيه العالم بالخلاف وعلوم الحديث والرجال، كان مالكيا مع ميل واضح في بعض المسائل إلى فقه الشافعي، مـن مؤلفاته: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد والإستذكار لمذهب علماء الأمصار، وجامع بيان العلـم وفضـله، توفي سنة 463هـــ.
- **أبو حنيفـــة:** هو الإمام أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، عالم العراق وفقيه الكوفه ولد سنة 80هـ بالكوفة، روي أنه لقي بعض الصحابة منهم أنس بن مالك، فهو يعتبر من التابعين، كان أبو حنيفة أول ما ابتدأ بـه علـم الكـلام والجدل، وقضى حقبة طويلة في طلب العلم، حتى صار إليه المنتهى، لما مات شيخه حماد سنة 119هـــ، انتصـب للتدريس، وإفتاء الناس، توفي بالسجن سنة 150 هـ ببغداد، ودفن بمقبرة الخيزران.
- **أركـــون محمــد:** باحث ومؤرخ ومفكر جزائري، ولد عام 1928م في بلدة تاوريرت بمنطقة القبائل الكبرى، درس الابتدائية بعين تموشنت، والثانوية بوهران، ثم بدأ دراسته الفلسفية بالجزائر وأتمها بالسربون بفرنسا، عين أستاذ للتاريخ الفكر الإسلامي بالسربون عام 1968م بعد حصوله على الدكتوراه، شغل منذ سنة 1993م منصب عضو في مجلس إدارة معاهدة الدراسات الإسلامية في لندن، له العديد من المؤلفات.
- **أبــو البصــل:** الدكتور عبد الناصر موسى أبو البصل أردني عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعـة الشارقة، سابقا، وعميد كلية الشريعة جامعة اليرموك بالأردن، له عدّة أبحاث متعلقة بالنوازل.
- **أبو غدة عبد الستار:** من مواليد حلب سورية عام 1940م، حاصل على الدكتوراه في الفقه المقارن جامعة الأزهر 1975م، عمل في عدة مجالات، باحث وخبير في الموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف بالكويت، أمين عام مساعد للهيئة الشرعية العالمية للزكاة "الكويت"، مستشار شرعي لمجموعة دلة البركة "جدة"، ساهم في عدّة مـؤتمرات ونـدوات عالمية، ودورات تدريبية، له عدّة مؤلفات في البحوث الفقهية المعاصرة، وفي مجال المخطوط له ثمانية كتب عضـو في هيئات علمية والمجامع فقهية.
- **أحمد بوعود:** من مواليد تطوان بالمغرب عام 1966م، تخرج في جامعة القرويين كلية أصول الدين عـام 1992م، كما تخرج من مركز تكوين المعلمين بتطوان عام 1993م، يعمل مدرسا بنيابة وزارة التربية الوطنية بتطوان له العديد

من الدراسات والمقالات المنشورة في مجالات الاجتهاد والتجديد منها: قراءة في تاريخ الفقه الإسلامي، لماذا سد باب الاجتهاد؟ اجتهاد اللائكية بين الوحي والعقل والهوى.

- **الأشقـر**: د.عمر سليمان، ولد في نابلس سنة 1940م يشغل حاليا أستاذ في كلية الشريعة في الجامعة الأردنيـة بعمان، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر سنة 1980م في موضوع: النيات ومقاصد المكلفين، عمـل مدرسا بجامعة الكويت، له عدّة مؤلفات منها، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة.

- **أبوريـة**: ولد الشيخ محمود أبورية سنة1889م، وهو من علماء مصر المحققين بمحافظة الدقهلية، وقد جمع بـين الدراسة المدنية بالمدارس الابتدائية والثانوية والمعاهد الدينية من آثاره "أضواء على السنة المحمدية" وأبو هريـرة شـيخ المضرة توفي سنة 1970م.

- **ابن حمزة الحسيني:** محمد بن كمال الدين بن محمد الحنفي، المعروف بابن حمزة نقيب الشام، ولد بدمشـق سـنة 1024، انعقدت عليه صدارة الشام، ألف حاشية على "شرح الخلاصة" لابن الناظم في النحو والبيان والتعريـف في أسباب ورود الحديث، وتحريرات على "الهداية" في فروع الفقه الحنفي، وغير ذلك توفي في صفر سنة 1085.

- **أحمد بن حنبـل**: هو الإمام الحافظ المتهد أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ولد ببغداد سنة 164هـ، اتجـه في دراسته الأولى إلى طلب الفقه والحديث، ثم إلى فقه السنة، تتلمذ على الإمام الشافعي، حتى بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، رحل إلى الكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة، واليمن مما كان له الأثر في تكوين ملكة العلم لديه، ابتلـى مـن سـنة 218هـ إلى سنة 234 هـ زمن المأمون والمعتصم والواثق بمحنة خلق القرآن توفي سنة 241هـ.

- **أبو حامد الغزالي** (450هـ/505هـ): هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد حجة الإسـلام الـذي لم يكـن للشافعية مثله في آخر عصره له من التصانيف إحياء علوم الدين والمستصفى، والمنخول من تعليقات الأصول وغيرها.

- **أوغست كونت August Conte** (1798م/1857م): فيلسوف فرنسي، أسس المذهب الوضعي القائل أن لا سبيل إلى المعرفة إلاّ بالملاحظة والخبرة، يرى أن تاريخ البشرية ينقسم إلى ثلاث مراحل من التقدم الشامل: المرحلـة الدينية، والمرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة العلمية من أهم أعماله كتاب "الفلسفة الوضعية".

- **ابن عابديـن**: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره ولد في دمشق سنة 1784م، من مؤلفاته: رد المحتار على الدر المختار تعرف بحاشية ابن عابدين؛ رفع الأنظار عمـا أورده الحلبي على الدر المختار، توفي بدمشق سنة 1836م.

- **أبو الليث السمرقندي**: الإمام الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي صاحب كتاب "تنبيه الغافلين" وله كتاب "الفتاوى" تنسب إليه الأحاديث الموضوعة، روى عنه الترمذي كانت وفاته سنة 375هـ.

- **أبو جعفر المنصـور**: عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ولد سنة 95هـ في قرية "الحميمة"، شـب فصيحا عالما بالسير والأخبار مُلمًا بالشعر والنثر، تولى الخلافة سنة 136هـ، كان أول من وضع حجر الأساس لبناء عاصمة الخلافة ببغداد من سنة 145هـ إلى 149هـ، ثم بنى الرصافة سنة 151هـ، من الأعمال الجليلة التي تذكر

له إنشاء "بيت الحكمة" في بغداد كان رجل جد وعمل، كان حريصا على اتفاق المال فيما بنفع الناس تـوفي سـنة 158هـ.

- **ابن قدامـة** (541هـ/620هـ): هو الإمام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، موفـق الـدين المقدسـي الدمشقي أحد الأئمة الواصلين إلى مصاف الأئمة المتهدين، كان سابقا في الحديث وفارسا في الفقه وعلم الخـلاف وأعرف الناس بالفتيا وأصول الفقه، له كتاب المغني ذكر فيه المذاهب والأدلة. قال العز بن عبد السـلام: لم تطـب نفسي بالفتيا حتى صار عندي نسخة من المغني.

الباء

- **البهـوتي:** هو العلامة منصور بن يونس صلاح الدين البهوتي، شيخ الحنابلة بمصر، وخاتمة علمائهم با كان عالما عاملا متبحرًا محررا للفروع الفقهية، ممن انتهى إليه الإفتاء والتدريس المتوفى سنة 1051هـ.

- **بيكـون**: هو فرانسيس بيكون **Francis Bacon** ولد سنة 1561م، فيلسوف ورجـل دولـة وكاتـب أنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على "الملاحظة والتجريب" من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي، من آثاره الأرغانون الجديد توفي سنة 1626م.

- **برونشفيـك Robert Brunschvig**: مستشرق فرنسي ولد عام 1902م، عمـل أسـتاذا للغـة العربيـة وحضارتا في كلية الآداب بجامعة بوردو، ثم بجامعة باريس قسم الدراسات الإسلامية، تولى مع المستشـرق الألمـاني جوزيف شاخت الأشراف على مجلة الدراسات الإسلامية.

- **بلتاجـي**: محمد بلتاجي حسن ولد سنة 1931م بكفر الشيخ بمصر من أسرة مشهورة بالعلم الديني، حصـل على الدكتوراه بالأزهر سنة 1966م، درس بكلية دار العلوم وانتخب عميدا لها ثلاث مرات من سـنة 1986م إلى غاية 1995م له نشاط علمي واسع، له مؤلفات عديدة منها: عمر بن الخطاب في التشـريع، دراسـات في الـدين والوحي والقرآن توفي سنة 2004م.

- **البوطـي**: محمد سعيد رمضان البوطي ولد سنة 1929م، في قرية جيلكا التابعة لتركيا، هاجر مع والـده إلى دمشق، وله من العمر أربع سنوات حصل على الدكتوراه من الأزهر سنة 1965م عميد كليـة الشـريعة بدمشـق شخصية علمية تتم بالدراسات العقائدية والفقهية عضو في مجامع علمية، له إسهامات علمية عديدة من مؤلفاته كبرى اليقينيات الكونية.

- **الباقـلاني**: هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني، أو ابن الباقلاني، ولد بالبصرة، ولم يعـين أحد من المؤرخين عام ولادته، تلقى العلم على أعلامها، ثم رحل إلى بغداد فأخذ عن علمائها، ثم اتخذها دارا لإقامته، حتى قضى نحبه فيها، كان على مذهب الأشاعرة، وكان في غاية الذكاء والفطنة، صنف التصانيف الكثيرة المشـهورة في علم الكلام وغيرها، وكان أوحد زمانه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، اتصل بعضد الدولـة، ويظل أثيرا له، ألف نيفا وخمسينا كتابا، لم يصلنا إلا عدد يسير منها: "إعجاز القرآن، التمهيد، الأصـول الكـبير في

الفقه، التقريب والإرشاد في أصول الفقه"، توفي آخر يوم السبت ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعـدة سـنة 403هـ ببغداد.

- **الباجـي**: هو أبو الوليد الباجي، ولد عام 403هـ، أسرته أسرة صلاح وعلم وجهاد، ولم تخل أسرة من هذه العائلة إلا وفيها رجل علم وصلاح وجهاد، كان أبوه من كبار تجار القيروان إلاّ أنه كان زاهدًا متقشفا في الدنيا رغم غناه الهائل، أخذ العلم في بداية حياته عن فقيه أندلسي يسمى أبو بكر بن شماخ، وكان معجبابه، أشار عليه أن يسكن قرطبة ويلزم أبا بكر القبري ويتزوج ابنته، كانت أمه فقيهة قارئة مالكي المذهب أشعري العقيدة لـه كتـب عديدة منها: إحكام الفصول في أحكام الفصول، المنتقى، توفي سنة 474هـ.

- **البـزدوي**: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، ومن سكان سمرقند، نسبته لـ"بزدة" قلعة بقرب نسف له تصانيف، منها ك الوصول في أصـول الفقـه، ويعرف بأصول البزدوي توفي سنة 482هـ.

التـاء

- **توفيق المـدني**: من مواليد 1898م بتونس من عائلة جزائرية مهاجرة، بالزيتونة، بدأ نضاله السياسي مبكرا، اعتقل أثناء الحرب العالمية الأولى، انضم إلى فريق تحرير جريدة الشهاب، تقلد منصب الأمين العام لجمعية العلماء المسـلمين الجزائريين انضم إلى الثورة سنة 1956م، عين ضمن الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة، ثم وزيرا للشؤون الثقافية في الحكومة المؤقتة له عدّة مؤلفات حول تاريخ الجزائر، توفي في 18 أكتوبر1983م بالعاصمة.

- **التسخيـري**: هو الشيخ محمد علي أكبر التسخيري أحد المراجع الدينية الشـيعية البـارزة ولـد بـالنجف في: 1944/10/19م، واصل دراسته الأكاديمية في كلية الفقه بالنجف، وكان يَدرسُ الدروس الحوزية على يـد كبـار العلماء من أمثال: "محمد باقر الصدر"، و"السيد الخوئي"، و"محمد تقي الحكيم" هاجر إلى إيران عام 1970م فأكمل دراسته هناك يتقلد حاليا منصب الأمين العام للجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، له أبحاث عديدة في الفقه والفكر، له مناظرات مع علماء السنة من أشهرها مناظرته مع الدكتور "يوسف القرضاوي" و"الدكتور محمد عمارة".

الجيم

- **الجوينـي**: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كان إماما في المذهب الشافعي وأصوله جمع طرق المذهب حتى أصبح قوله في الفتوى مرجع العظماء والولاة، من مصنفاته البرهان في الأصول توفي سنة 478هـ.

- **جمـال البنـا**: مفكر إسلامي، وهو الشقيق الأصغر للشيخ حسن البنا، ولد عام 1920هـ بمصر عمل محاضـرا بالجامعة العمالية والمعاهد المتخصصة من عام 1963م، إلى 1993م وخبيرا بمنطقة العمل العربية صدر له أول كتـاب سنة 1945م، بعنوان "ثلاث عقبات في الطريق إلى المـد" وله أكثر من مائة كتاب يدعو لتجديد الفقه الإسلامي، لـه آراء جرئية ومخالفة لغيره مثل الحجاب، وإمامة المرأة، والتدخين أثناء الصيام.

- **جـيني**: فرانسوا جيني **F.Geny** ولد سنة 1861م بفرنسا أحد أشهر فقهاء القانون الفرنسـيين أسـتاذ القانون بجامعة نانسي من مؤلفاته: كتاب العلم والصياغة، ومناهج تفسير القانون، توفي سنة 1959م.

- **جاك بيـرك**: **Jacques Berques**: ولد المفكر الفرنسي المستشـرق في فرنـدة ولايـة تيـارت بـالجزائر عام1915م زاول دراسته الثانوية بالجزائر لينتقل بعدها لباريس ليستكمل دراسته العليا إلاّ أنه توقف عن ذلك، وعاد إلى الجزائر، درس بمصر، كتب الكثير من الكتب عن الإسلام، اهتم بالأدب العربي ومحاولة الترجمة الكاملـة للقـرآن الكريم التي تعتبر أهم أعماله، عرف بمواقفه وكتاباته التي تبنت الدفاع عن القضايا العربية، عرف بتعلقه بمسقط رأسه توفي سنة 1995م.

- **جورج فاجدا** **Georges Vajda**: مستشرق فرنسي معاصر، ولد ببودابيست سنة 1908م واسـتقر بفرنسـا سنة1927م، يعتبر الأستاذ البارز في الدراسات اليهودية بفرنسا خلال القرن العشرين من مؤلفاته كتـاب: الاسـم والصفات الإلهية في الديانة اليهودية، شغل منصب رئيس مؤسسة الدراسات اليهودية بفرنسا حتى وفاتـه 7 أكتـوبر 1981م.

- **جمال الدين عطية**: محمد مصري الجنسية دكتوراه في القانون بجامعة جنيف 1959م، دبلوم الدراسات العليـا في الشريعة بالقاهرة 1950م، آخر وظائفه أستاذ القانون الدولي العام والقانون الدستوري بكلية الشريعة والقانون بقطر، مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن من سنة 1987م إلى 1992م رئيس تحرير مجلـة المسـلم المعاصر من سنة 1974م إلى يومنا هذا، أمين عام الموسوعة الفقهية بالكويت أنشأت باقتراح منه لـه العديـد مـن النشاطات العلمية الهامة في مجال تجديد الفقه وأصوله.

- **جاد الحـــق**: فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ولد بمحافظة الدقهلية 1917م، حصل على العالمية سنة 1943م، عين مفتيا للديار المصرية سنة 1978م، تقلد منصب وزير الأوقاف سنة1982م، تولى مشـيخة الأزهر سنة 1982م، توفي رحمه الله سنة 1996م، له عدة مؤلفات.

الحـاء

- **حسـن الترابـي**: زعيم سياسي وديني سوداني ولد في 01 فبراير1931م. كان والده قاضيا وخبيرا في القـانون والشريعة، درس الحقوق بالخرطوم، حصل على الماجستير من لندن عام 1957م، والدكتوراه عـام 1964م، يـتقن أربعة لغات بفطلاقة: العربية، والأنجليزية والألمانية والفرنسية. وكان أستاذا وعميدا لكلية الحقوق بالخرطوم، ووزيـرا للعدل، وللخارجية ورئيسا للبرلمان، دخل السجن عدّة مرات بسبب مواقفه السياسية، يتصف بأنه شخصية أثـيرت حولها أحكام مختلفة، يبشر الترابي بنظرية التفاعل مع المجتمع، قوامها تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه أي التجديد القائم على فهم الواقع والتغيرات والتجارب الإنسانية والتوفيق بين الثابت المطلق والمتغير النسـبي، ويعلـن صراحة بضرورة تجاوز الموروث الفقهي كله باعتبار أن التنقيب فيه لن يغني عن ضرورة إيجاد فتاوى جديدة عصرية، لم يحظ فكره بعد للأسف بالدراسة الجادة.

- **الحسـن البصـري**: الحسن بن أبي الحسن البصري، كان فقيها ورعا ثقة وكان مفتي البصرة روى عن زيد بـن ثابت وابن عباس وابن عمر وأنس وقد بلغ من روى عنهم من الصحابة مائة وعشرين صحابيا، كان من أعلم الناس بالحلال والحرام كثير العلم والفتوى، جمع بعض العلماء فتاويه في سبعة أسفار ضخمة، توفي سنة 110هـ.

- **الحسن الفيـلالي**: الدكتور الحسن الزين الفيلالي، مغربي الجنسية، متخصص في الدراسات الفقهيـة والفكريـة، يشغل حاليا أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس مهتم بالنوازل الفقهية في المغرب وأعلامها.

- **الحجـوي**: هو الفقيه المالكي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، تولى عدّة وظائف منها رئاسـة المجلـس العلمي، ووزارة المعارف والعدل، ورئاسة الاستئناف الشرعي الأعلى، توفي بالرباط سنة 1376هـ، من أثاره الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

- **حسين مروة**: مفكر ماركسي لبناني ولد سنة 1908م، هاجر إلى العراق عام 1924م لدراسة العلوم الإسـلامية، وعاد منها سنة 1938م، بعد إطلاعه على البيان الشيوعي سنة 1948م، تبنى نجه، انتظم في الحزب الشيوعي اللبناني منذ سنة 1951م، كتب في جريدة الحياة في زاويته (مع القافلة) ترأس تحرير مجلة الطريق الثقافية من العـام 1966م حتى 1987م درس مادة الفلسفة في الجامعة اللبنانية من مؤلفاته: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (ثلاثـة أجزاء) اغتيل في بيته سنة 1987م.

- **حسن حنفـي**: مفكر مصري مشهور ولد بالقاهرة سنة1935م حصل على الدكتوراه من السربون سنة 1966م في الفلسفة، عين أستاذا للفلسفة بجامعة القاهرة ودرس عدة جامعات عربية من بينها الجزائر، يقدم نفسه على أنـه صاحب مشروع اليسار الإسلامي له أفكار مثيرة حول الدين الإسلامي أفصح عنها في مؤلفاته ومنها كتابه: التـراث والتجديد، حيث يعتبر أن العلمانية أساس الوحي، وأن الوحي ليس دينا، وأن الحجاب كبت جنسي، وآخر أفكـاره التي أثارت ضجة في محاضرة ألقاها سنة 2006 حيث وصف القرآن بأنه أشبه بـ(السوبر ماركـت)، وبضـرورة حذف الأسماء التي تشير إلى القوة والجبروت بدعوى أنا تكرس الله تعالى كدكتاتور، له مؤلفـات عديـدة فاقـت الخمسين.

- **الحارث المحاسبـي**: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، البصري المولد البغدادي المنزل والوفاة، أحـد الزهـاد المشهورين بالعبادة والمواعظ كانت وفاته ببغداد سنة 234هـ، كان رحمه الله عالما بالأصول والمعـاملات واعظـا مبكيا في وعظه له كتب كثيرة في الزهد وفي أصول الديانات والرد على المعتزلة والرافضة مـن مؤلفاتـه: رسـالة المسترشدين، شرح المعرفة، البعث والنشور.

الخاء

- **الخطيب البغدادي:** هو الإمام الحافظ المفتي أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي أحد الحفاظ المؤرخين، توفي سنة 463هـ من آثاره: تاريخ بغداد الذهبي.

الدال

- **الدهلـــوي**: الإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدهلوي الهندي المتوفى سنة 1176هـ، بلغ رتبة المجتهد المطلق كان محي السنة النبوية في الهند جمع بين صحيح المنقول والمعقول، وبين طريقة الفقهاء والمحدثين والأخذ بما اتفق عليه جمهور أهل العلم.

الراء

- **الـرازي**: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، من كبار فقهاء الشافعية له تصـانيف في التفسـير والفقـه والأصول وعلم الكلام والطب، من تصانيفه: المحصول في أصول الفقه، توفي سنة 606هـ.

- **رشيد رضا**: المصلح الكبير، ولد في أكتوبر1865م في طرابلس بلبنان، وهو عراقي الأصول، حصل على شـهادة بالمدرسة الوطنية تشابه العالمية، تأثر كثيرا بكتاب الإحياء، التحق بالطريقة النقشبندية، اشـتغل في البدايـة بـالوعظ والإرشاد حتى إطلع على مجلة العروة الوثقى، فأحدثت فيه تحولا كبيرا اتصل بمحمد عبده، وأصبح من تلامذته سـنة 1897م، وأشار علية أن يؤسس مجلة المنار امتدادا للعروة الوثقى فوافقه، وكانت لها وله شهرة واسعة كمجدد بارز، وازن فيها بين النقل والعقل قدم للمكتبة 18 عنوانا منها تفسير المنار الذي فسر منه 12 جزءا، أكمله حسن البنـا، كان ورعا زاهدا توفي في 1935/08/22م دفن بجوار محمد عبده، من آثاره أيضا الفتاوى.

- **الريسـوني** :ولد الدكتور أحمد الريسوني سنة 1953م بناحية مدينة القصر الكبير بالمغرب حصل على الدكتوراه بجامعة محمد الخامس سنة 1992م في الشريعة، عمل بوزارة العدل، وأستاذ بجامعة محمد الخامس، خـبير أول لـدى مجمع الفقه الإسلامي بجدة عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ومستشار لـدى المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، المدير المسؤول لجريدة التجديد اليومية له بحوث علمية بارزة خصوصا في مجال مقاصد الشريعة.

- **روجي أرنالديز Roger Arnaldez**: مستشرق فرنسي معاصر، ولد سنة 1915م، وتوفي سنة 2006م، عـن عمر يناهز 94 عاما، نال الدكتوراه بأطروحة عنوانا: علم النحو وعلم الكلام لدى ابن حزم القرطبي سنة 1956م، من السربون وأهداها إلى طه حسين، حيث كان تلميذه في الجامعة المصرية، شغل عدّة مناصب جامعية مهمة حيـث كان أستاذا للغة العربية بجامعة بوردو، وأستاذا للفلسفة الإسلامية بليون والسربون، ألقى محاضرات عديدة في أنحـاء العالم، انتخب عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية السياسية بفرنسا، التي تضم كبريات الشخصيات، مـن مؤلفاتـه: يسوع عيسى بن مريم، نبي الإسلام، ثلاث رسالات لإله واحد. جوانب من الفكر الإسلامي، الإنسان طبقا للقـرآن الكريم، هو يرى أن تبرير العنف في النصوص الإسلامية أوضح منه في النصوص المسيحية لكن اعترف لاحقا بأن هذا التبرير موجود في التوارة على عكس الإنجيل.

- **راشد الغنوشـي**: ولد عام 1941م، بقرية الحامة بالجنوب التونسي، أنهى دراسته الجامعية بجامعـة السـربون في أوائل الستينيات، رئيس حركة النهضة حكم عليه بالسجن عدة مرات، أحد مؤسسي حلقة الأصالة والتقدم، التي تعنى بالحوار الإسلامي المسيحي، من مؤلفاته: طريقنا إلى الحضارة، نحن والغرب، حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، يقيم حاليا في منفاه بلندن.

- **الراغب الأصبهاني**: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني أو الأصـبهاني، المعـروف بالراغـب، توفي502هـ، أديب، من الحكماء العلماء، من أصبهان سكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي من كتبه محاضرات الأدباء، وجامع التفاسير، أخلاق الراغب، المفردات.

الزاي

- **الزركـشي**: هو الإمام بدر الدين محمد بن بادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، كان فقيها أصوليا أديبا فاضلا. درّس وأفتى وصنف توفي سنة 794هـ ومن تصانيفه البحر المحيط في أصول الفقه، وشرح جمـع الجوامـع، لقطـة العجلان وبلة الظمآن وغيرها.

- **الزرقـا أحمـد**: العلامة المحقق فقيه الشام أحمد بن محمد الزرقاء ولد نحو سنة 1285هـ توفي سنة 1357هـ كان والده فقيها من أئمة الفقه الحنفي، حضر دروس والده أكثر من ثلاثين سنة، وكان مما قرأه عليه رد المحتار علـى الدر المختار قراءة تدقيق وتحقيق وغيرها من الكتب، تولى التدريس بعد والده، من تلامذته نجله مصطفى، ومعـروف الدواليبي.

- **الزرقـا مصطفى**: الفقيه مصطفى الزرقا الحلبي بن الشيخ الفقيه أحمد الزرقا بن الشيخ الفقيه محمد الزرقا سـلالة الفقه، وكما سماها الشيخ القرضاوي سلسلة الذهب ولد بمدينة حلب1904م، نشأ في كنف جده العلامة محمد الزرقا ووالده أحمد الزرقا، تلقى العلم على يد كبار العلماء في حلب تلقى إلى جانب دراسته الشرعية، العلوم العصرية واتقن الفرنسية بمدرسة الفرير حصل على الباكالوريا، ودرس في كلية الحقوق، درس في كلية الحقوق بدمشق والأردن.
شارك في العديد من المجامع الفقهية والعلمية، عضو مجمع الفقه الإسلامي، والموسوعة الفقهية، احاز على جائزة الملك فيصل1984م، له عدة مؤلفات منها: شرح القانون المدني السوري، فتاوى مصطفى الزرقا توفي 1999م.

- **الزحيلـي**: هو الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، فقيه أصولي سوري، أستاذ الفقه الإسلامي وأصـوله في جامعـة دمشق وعضو مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي من مصنفاته: الفقه الإسلامي وأدلته أصول الفقـه الإسلامي.

السين

- **السوسرة**: عبد المجيد محمد إسماعيل السوسرة دكتور في أصول الفقيه، فقيه معاصر، أستاذ بجامعة الشـارقة مـن مؤلفاته العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل ومنهج التوفيق بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي.

- **السيوطي**: الإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر محمد، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، المتوفي سنة 911هـ كان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه واستنباط الأحكام منه حصل كل أدوات الاجتهاد بزعمه، رفض دعـوى إقفال باب الاجتهاد والتقليد، ادعى لنفسه الاجتهاد المطلق، إلا أن الناس قد استعظموا الاجتهاد وعدّوه صعب المنّال، لأن زمانه قد فات.

- **سحنـون**: الإمام عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون، أصله شامي مـن حمـص، ولـد بالقيروان سنة 160هـ كتب المدونة، وعنها انتشر علم مالك في المغرب ثم انكب عليها العلمـاء شـرحا وتعليقـا واختصارا وتذييا توفي بالقيروان سنة 240هـ.

- **السنهـوري**: عبد الرزاق السنهوري ولد سنة 1895م بالاسكندرية بمصر، عاش يتيما، حصل على الثانوية العامة سنة1913م بتفوق، حاز على الليسانس في الحقوق سنة 1917م، تتلمذ على يده الشيخ "محمد أبو زهرة"، سافر إلى

فرنسا ونال الدكتوراه في موضوع القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الأنجليزي، اتخذ موقعا نقديا من الحضارة الغربية شارك في وضع الدستور المصري، وتولي وظائف عديدة، عزله النظام الناصري حتى وفاته 1970م.

- **السايس**: هو الأستاذ الشيخ محمد علي السايس فقيه مصري كان أستاذ علم التفسير والتشريع الإسلامي بكلية الشريعة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية من آثاره تاريخ الفقه الإسلامي، شرح آيات الأحكام، وبحث نشأة الفقه الاجتهادي.

- **السرخسي**: شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل الإمام الفقيه الأصولي من كبار علماء الأحناف له مصنفات في الفقه والأصول، توفي سنة 483ه، من أشهر كتبه المبسوط.

- **السلامي محمد المختار**: مفتي تونس سابقا فقيه معاصر، عضو مجمع الفقه الإسلامي ورئيس الهيئة الشرعية للتصنيف والرقابة للبنك الإسلامي، له عدة أبحاث في القضايا الفقهية المعاصرة الطبية والمالية.

- **سعيد حوى**: ولد في حماه بسوريا في 1935/09/27م، درس في كلية الشريعة بدمشق، درس في السعودية وسوريا انتسب مبكرا لجماعة الإخوان سنة 1952م، من مؤلفاته الأساس في التفسير 11 مجلدا، الأساس في السنة 14 مجلدا، سلسلة الأصول الثلاثة توفي في 09 مارس 1989م.

- **محمد السرقسطي**: أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري السرقسطي الغرناطي أخذ عن ابن سراج وغيره، كان من أحفظ الناس بمذهب مالك، نقل عنه المواق في مواضع من كتبه سنن المتهدين، مولده سنة 784 هـ سنة 865هـ.

الشين

- **الشعبي**: الإمام القدوة عامر بن شراحبيل الشعبي، شيخ الكوفة، كان علاّمة عصره ومن أفقههم، قيل أنه أدرك خمسمائة من الصحابة، لذلك كان صاحب آثار، كثير العلم والفقه، كان كثيرا ما يقول لا أدري، لأنه كان يعتبرها نصف العلم، توفي سنة 104هـ.

- **الشوكاني**: هو الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني الفقيه المتهد من كبار علماء اليمن كان يرى تحريم التقليد له ما يزيد عن مئة مؤلف منها نيل الأوطار، وإرشاد الفحول في الأصول، توفي سنة 1250هـ.

- **الشاطبي**: هو الإمام الفقيه الأصولي المفسر، المحدث إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي من أئمة المالكية توفي 790هـ من مصنفاته، الموافقات في أصول الفقه والاعتصام، وغيرها.

- **شلتوت** : ولد بمحافظة البحيرة في مصر سنة 1893م نال العالمية سنة 1918م، ناصر حركة إصلاح الأزهر شارك في مؤتمر لاهاي للقانون الدولي المقارن سنة 1937م عضو مجمع اللغة العربية، أستاذ بكلية الحقوق، شيخ الأزهر من 1958م إلى 1963م، كان أول حامل لقب الإمام الأكبر كان يحترمه قادة العالم ويجلونه لعلمه، حارب الجمود والعصبية، ندد بفكرة سد باب الاجتهاد، ترك وراءه 26 مؤلفا، آراءه شهدت معارضة، توفي سنة 1963م.

- **الشافعي**: هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ولد بغزة سنة 150هـ، نشأ يتيما سكن مكة وتعلم اللغة والفقه حتى فاق أقرانه، أذن له بالفتوى وهو صغير اتصل بالإمام مالك وحفظ الموطأ خرج إلى اليمن وبغداد، امتاز بتدوين أصول مذهبه في كتابه الرسالة أول كتاب في أصول الفقه.

- **شاخـت**: جوزيف شاخت **Joseph Schacht**، مستشرق ألماني ولد سـنة 1902م متخصـص في الفقـه الإسلامي، هاجر إلى بريطانيا لمقته النازية انتقل في آخر حياته إلى أمريكا، اهتم الفقه الإسلامي وأول عمل قدمه الحيل للخصاف نشره سنة 1923م، عمل أستاذا بأكسفورد والجامعة المصرية والجزائر سـنة 1952م وهولنـدا 1954م، عضو في المجمع العلمي بدمشق توفي سنة 1969م، من تلامذته المستشرق برنارد لويس. اشتهر بعدم نزاهته في تناوله للتراث الإسلامي، بل وحقده عليه من كتبه: "أصول الفقه المحمدي" التي احتفى بها المستشرقون، والتي اعتبرت إنجيلا ثانيا، والتي شككت في الأحاديث النبوية.

- **الشعـراوي**: ولد الشيخ متولى الشعراوي سنة 1911م، بالدقهلية بمصر حصل على العالمية سـنة 1943م، درس بمصر والسعودية والجزائر كرئيس لبعثة دامت اقامته سبع سنوات، عين وزيرا للأوقاف سنة1976م، وأنشئ وقتـها أول بنك إسلامي في مصر وهو بنك فيصل، اختير عضوا لمجمع اللغة العربية سنة 1987م، حصل على عدة جـوائز عرف ببراعة تفسيره للقرآن الكريم وقدرته على الاقتراب من قلوب الناس توفي سنة 1998م.

- **شارل بيـلا Charle Pellat**: مستشرق فرنسي ولد عام 1914م بالجزائر حصل على الدكتوراه من سـربون 1950م، عمل مديرا لقسم الدراسات الإسلامية بالسربون، ومديرا لدائرة المعارف الإسلامية في نشرتها الفرنسـية، درس في العديد من الدول العربية آربت آثاره عن 138 كتابا، خلا التقارير التي فاقت المائة.

- **الشيـرازي**: أبو إسحاق من أكابر فقهاء الشافعية كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في زمانه، من تصانيفه اللمـع وشرحه والتبصرة في أصول الفقه توفي سنة 471 هـ.

- **شبطـون**: الفقيه الإمام مفتي الأندلس، أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمان ابن زياد بن عبد الرحمن اللخمي صاحب مالك كان إماما، ورعا عالما ناسكا مهيبًا كبير الشأن، أراده هشام صاحب الأندلس على القضاء فأبى وتعنت وكان هشام يكرمه ويخلو به ويسأله مات سنة 193هـ.

الصاد

- **الصالح بن عتيق**: كاتب ومفكر جزائري معاصر، أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من مؤلفاته، أعلام الجزائر في أربعة أجزاء.

- **صبحي أحمـد**: أحمد صبحي منصور، مفكر إسلامي مصري من مواليد 1949م كان يعمل مدرسا بجامعة الأزهر ثم فصل في الثمانينات بسبب إنكاره للسنة النبوية، وتأسيس مذهب الإكتفاء بالقرآن كمصدر للتشريع الإسـلامي، سافر إلى الولايات المتحدة لبعض الوقت ثم عاد إلى القاهرة ليصبح أحد أركان مركز ابن خلدون وبعد المشـكلات القضائية هاجر مرة أخرى إلى الولايات المتحدة، ليعمل مدرسا في جامعة هارفارد، ثم أنشأ مركزه الخاص تحت اسم المركز العالمي للقرآن الكريم ينشط في نشر مقالاته على بعض مواقع الأنترنت، من كتبه السيد البدوي بين الحقيقـة والخرافة سنة 1982م وهي رسالة دكتوراه التي عارضها أساتذته ولم تجز حتى حذف منها، وكتاب المسلم العاصـي هل يخرج من النار ليدخل الجنة سنة 1987م، وَدَخَلَ بسببه السجن شهرين سنة 1987م وقد صودر، يوجد حاليـا بأمر أمريكا.

الطاء

- **طه جابر العلـواني**: من مواليد العراق سنة 1935م، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه بجامعة الأزهر سـنة 1973 حول تحقيقه لكتاب المحصول، حكم عليه بالإعدام في عهد صدام حسين، عضو مجمع الفقه الإسلامي بجـدة رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة تـرأس جامعة العلوم الإسلامية بالولايات المتحدة يرأس الآن جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة لـه العديـد مـن المؤلفات الهامة.

- **الطوفـي**: سليمان بن عبد القري بن عبد الكريم الصرصري، نجم الدين الطوفي المتوفي سنة 719هـ ـ، الفقيـه الأصولي، كانت قوته في الحفظ، أصل مذهبه حنبلي، ولكنه لم يكن ملتزما لعامة أصوله ولا فروعه، قال ابن رجب: كان شيعيا منحرفا عن السنة اشتهر بالقول بالمصلحة وتقديمها.

- **الطبـري**: محمد بن جرير الطبري من علماء هذه الأمة عاش في القرن 3 هـ ، رحل في طلب العلم إلى بلاد شتى، طاف بلاد المسلمين كثيرا، واستقر به المقام في بغداد برع في علوم كثيرة، كالقراءات، والتفسير، والحديث، والفقـه، والتاريخ صنف في علوم كثيرة لم يصلنا منها سوى كتابه في التفسير جامع البيان في تفسير القرآن، كـان صـاحب مذهب فقهي لكنه لم يجد تلامذه ينشرونه.

- **طه عبد الرحمان**: طه عبد الرحمان أحد أبرز الفلاسفة في العالم العربي منذ بادية السبعينات، ولد بـالمغرب سـنة 1944م حصل على رسالة الدكتوراه من السربون عام 1985م حول "أطروحة رسالة في المنطق الطبيعـي"، مـن مؤلفاته تجديد المنهج في تقويم التراث، اللسان والميزان روح الحداثة، يدعو في أطروحاته لخروج التراثيين من تقليـد معيق نحو فضاء الاجتهاد، كما يرفض التعلق بالحداثة الغربية باعتبارها واقعًا غير قابل للزوال يشغل حاليـا منصـب أستاذ الفلسفة والمنطق بجامعة محمد الخامس بالمغرب.

العين

- **عزت عطيـة**: الدكتور عزت عطية أستاذ بكلية أصول الدين جامعة الأزهر عمل وكيلا لكلية أصـول الـدين، ورئيسا لقسم الحديث لها، أصدر عددا من الأبحاث منها: البدع .. تحديد موقف الإسلام منها، الإسـلام والعولمـة، الوحي إلى رسول الله أثار ضجة كبرى بسبب فتواه التي رأى فيها أن الإسلام أباح للموظفة إرضاع زميلها في العمل لحل مشكلة الخلوة، واعتذر خطيا عنها فيما بعد وشكلت له لجنة لمسألته كما قرر مجلس تأديب الجامعة عزلـه مـن وظيفته.

- **العز بن عبد السلام**: بن أبي القاسم بن الحسن السُلمي الدمشقي المولود سنة578هـ، والمتوفي سنة 660 هـ ـ الملقب بسلطان العلماء، من أكابر فقهاء الشافعية بلغ رتبة الاجتهاد، قال الحافظ الذهبي: بلغ رتبة الاجتـهاد وإليـه انتهت رئاسة المذهب.

- **عائشة عبد الرحمن**: الملقبة ببنت الشاطئ الكاتبة والأدبية المصرية ولدت سنة 1913م بدمياط، في بيـت علـم وعلماء حصلت على الدكتوراه في النصوص سنة 1950م ونوقشت رسالتها من طرف طه حسين تزوجـت أمـين

الخولي، عملت في عدة وظائف منها أستاذة للتفسير والدراسات العليا في كلية الشريعة بالقرويين بالمغرب لمدة عشرين سنة، ودرست في جامعة الجزائر، والرياض، والخرطوم وبيروت، صاحبة إنتاج أدبي غزير من أهمه: التفسـير البيـاني للقرآن الكريم، توفيت سنة 1998م.

- **علي الخفيـف**: ولد سنة 1891م بمصر فقيه أصولي، أستاذ الشريعة وأصول الفقه لحقوق القاهرة والدراسـات العليا في معهد البحوث والدراسات العربية، وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر من آثاره محاضرات في أسـباب اختلاف الفقهاء، والملكية في الشريعة الإسلامية، والشركات في الفقه الإسلامي، توفي سنة 1978م.

- **عبد المجيد النّجـار**: من مواليد 1945م بالجنوب التونسي دكتوراه من جامعة الأزهر عام 1981م في العقيـدة الإسلامية والفلسفة، عمل أستاذا في عدة جامعات منها: تونس، الجزائر، الإمارات وقطر حصل على جائزة بدولـة قطر حول كتابه: قضايا البيئة من منظور إسلامي صدرت له عشرات الكتب، الأمين العام المساعد للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عضو مؤسس بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين مسؤول بالمجلس العلمي بالكليـة الأوربيـة للعلـوم الإنسانية بفرنسا.

- **عبد الكريم الفكون**: ولد في قسنطينة سنة 988هـ، وهي السنة التي توفي فيها جده عبد الكريم الفكون فسـمي عليه، وبعد حياة حافلة بالعلم والعمل توفي في نفس المدينة سنة 1073هـ، وكانت أسرة الفكون تتمتـع بـاحترام واسع في قسنطينة لتحالفها منذ البداية مع العثمانيين، وللفكون مراسلات عديدة مع علماء عصره، وعاب على علماء المشرق عدم تعظيمهم للمساجد حيث يأكلون وينامون فيها، وعاب عليهم أيضا تساهلهم في منح الإجازات.

- **عبد المنعم النّمر**: ولد بقرية الحرزاني بمصر سنة 1913م تخرج من كلية أصول الدين سنة 1972م عن رسالة أمير الكلام "آذار" العالم الهندي الكبير، تولى وزارة الأوقاف سنة 1979م من مؤلفاته: الإسلام والشـيوعية، الاجتـهاد، توفي 3 جوان 1991م.

- **العشماوي سعيد**: المستشار محمد سعيد العشماوي، رئيس محكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة بمصر، تخرج مـن كلية الحقوق سنة 1955م، عمل محاضرا في أصول الدين والشريعة في جامعات منها: الجامعة الأمريكيـة بالقـاهرة، وجامعة توبنجن الألمانية وأوسبالا بالسويد، والسربون بفرنسا بدأ التأليف مبكر بكتابات إنشائية عامة، بدأت كتاباته الإسلامية بكتاب "أصول الشريعة" عام 1980م، يُعد من دعاة فصل الدين عن الدولة، ويزعم أنه من المتهدين مـن انحرافاته، إسقاطه حد الشرب، منع التعدد، تطاوله على أبي بكر الصديق، إباحته للربا، وزعمه أن أحكام المعـاملات مؤقتة، وغير ذلك.

- **العوا سليـم**: محمد سليم العوا من مواليد 1942م بمصر مفكر إسلامي كبير يشغل حاليا منصب الأمـين العـام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، يتميز فكره بالاعتدال حاصل على دكتوراه الفلسفة والقانون المقـارن مـن لنـدن 1972م ودبلوم الشريعة سنة 1964 شغل عدة مناصب من المحاماة وغيرها، نال عدة جوائز.

- **علي جمعـة**: الدكتور علي جمعه محمد عبد الوهاب، من مواليد سنة 1953م، بمصر، حاصـل علـى شـهادة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشرعية والقانون بالأزهر سنة 1988م، حاصل على أعلى الأسانيد والإجـازات

من العلماء، مفتي جمهورية مصر منذ 2003م، عضو في مجامع فقهية كثيرة، خبير بمجمع اللغة العربية له أنشطة علمية كثيرة منها مشاركته في وضع برنامج الجامعة الإسلامية بواشنطن وغيرها كثير له مؤلفات عديدة منها: علاقة الأصول بالفلسفة، الطريق إلى التراث، وغيرها من الأبحاث والمؤتمرات.

- **عيسى بن سهـل**: بن عبد الله الأسدي، يكنى أبا الأصبغ، أصله من جيان وسكن قرطبة، وكان من جلة الفقهاء وكبار العلماء، حافظا للرأي، ذاكرا للمسائل، عارفا بالنوازل وبصيرا بالأحكام متقدما في معرفتها، وقد جمع فيهـا كتابا حسنا مفيدا، صحب أبا عبد الله محمد بن عتاب وتفقه معه وروى عنه وعن أبي محمد مكي بـن أبي طالـب وغيره، وكان مع ذلك قاضيا بالعدوة وبغرناطة ومشاورا با، ولد في 413هـ، وتوفي رحمه الله سنة 386هـ، مـن تأليفه "الإعلام بنوازل الأحكام".

الغين

- **الغماري مصطفى**: أبو عبد الله بن الصديق الغماري الحسني –رحمه الله- ولد سنة 1910م، بطنجة نشأ في كنف والده فتعلم على يده، ثم رحل إلى فاس فطلب العلم بجامعة القرويين، وفي سنة 1930م، هاجر إلى مصـر والتحـق بالأزهر الشريف، فحصل على العالمية تلقى العلم على يد أكثر من مائتي عالم، منهم: "الشيخ محمد بخيـت المطيعـي وغيرهم، من مؤلفاته: يِدع التفاسير، الفوائد المقصودة ببيان الأحاديث الشادة المردودة، له أقوال انفرد با عن كـثير من العلماء سجن لمدة 15 سنة توفي بطنجة سنة 1993م.

الفاء

- **فرويد Sigmund Freud**: سيغموند فرويد ولد سنة 1856م بالنمسا من أبوين يهوديين طبيب أعصاب، يعتبر مؤسس التحليل النفسي، من مؤلفاته : تفسير الأحلام، موسى والتوحيد، قلق في الحضارة، توفي سنة 1939م.

- **فوكو Michel Foco**: ولد ميشال فوكو سنة 1926م بفرنسا وهو فيلسوف، ويعتبر من أهم فلاسفة النصـف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين، ودرس وحلل تاريخ الجنون، وعالج مواضيع مثل الإجـرام والعقوبـات والممارسات الاجتماعية في السجون ابتكر مصطلح أركيولوجية المعرفة، أرخ للجنس أيضا من حب الغلمـان عنـد اليونان إلى العصر الحديث في كتابه "تاريخ النشاط الجنسي" توصف أعماله بأنا تنتمي إلى "ما بعد الحداثة" شارك في نشاطات جنسية مثلية فأصيب بالإيدز، توفي في باريس بتاريخ 26 جوان 1984م.

- **فوفور محمد عبد اللطيف**: فقيه سوري رئيس مجمع الأقصاب الإسلامي في دمشق نال الدكتوراه من مصر سـنة 1978م على رسالته "ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون" أسس جامعة العلـوم الإسـلامية والعربية بدمشق، عضو مؤسس في مجمع الفقه الإسلامي، وأستاذ محاضر في العديد من الجامعات العربية.

- **فتحي الدرينـي**: دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله من جامعة الأزهر سنة 1965م حول موضوع الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فقيه معاصر فلسطيني الأصل وساكن بالأردن، لقب بشاطبي العصـر لإحيائـه الاجتـهاد المقاصدي حصل على عدة إجازات، درس لعقود طويلة بمصر والجزائر ودمشق وهو موجود حاليا بالأردن، من أثاره المناهج الأصولية، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم.

- **فيصل مولـوي**: من مواليد 1941م بطرابلس لبنان، داعية ومفكر إسلامي معروف، الأمـين العـام للجماعـة الإسلامية بلبنان حاصل على إجازة في الحقوق 1967م، إجازة في الشريعة 1968م، دبلوم الدراسات المعمقة مـن باريس، يشغل الآن نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء، من مؤلفاته: الأسس الشرعية للعلاقة بين المسـلمين وغـير المسلمين.

القاف

- **القرضـاوي يوسـف** : العلامة فقيه العصر، من مواليد 1926م بمصر حاصل على الدكتوراه بامتيـاز حـول موضوع فقه الزكاة، من المفكرين الإسلاميين والفقهاء الذين يجمعون بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر، كتاباته تميزت بدقة الفقيه واشراقة الأديب ونظرة المجدد، عان في بداية حياته الاضطهاد بسبب انتمائه للإخـوان، عضـو في العديد من المجامع نشاطته ومؤلفاته لا تحصى، يقيم حاليا بقطر ويحمل جنسيتها. درس بجامعة الأمـير عبـد القـادر بالجزائر، حصل على عدة جوائز بقطر أطال الله عمره.

- **قطب سانـو** –محمد مصطفى-: من مواليد غينيا سنة 1966م تعلم في بلاده، ثم بالرياض حائز على الـدكتوراه بامتياز من جامعة الزيتونة بتونس ودكتوراه القانون والفلسفة من جامعة ماليزيا، عضو مجمع الفقه الإسلامي الـدولي خبير في عدّة مؤسسات دولية وبنكية نائب رئيس الجامعة الإسلامية بماليزيا له عدة مؤلفات.

- **القرافـي**: هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي من علماء المالكية له مصنفات في الفقه والأصول توفي سنة 684م.

- **القرطبـي**: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري كان إماما عالما من الغواصين على معـاني الحديث من مصنفاته: الجامع لأحكام القرآن توفي سنة 671هـ.

- **القاضي عياض**: هو القاضي الحافظ عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، البستي، أبو الفضل المتوفي 544هـ ـ عالم المغرب، وإمام أهل الحديث في وقته، تفقه وصنف التصانيف التي سارت بها الركبان، له الرياسة في بلده، فتيـا وقضاء.

الكاف

- **الكـواكبـي**: عبد الرحمن الكواكبي مفكر وعلاّمة سوري رائد من رواد التعليم والحركة الإصـلاحية العربيـة كاتب ومؤلف ومحامي وفقيه، ولد سنة 1854م بسوريا في حلب من عائلة كان لها شأن كـبير، درس العلـوم في المدرسة الكواكبية ومكتبتها وأطلع على شتى علوم العصر اشتغل بالصحافة، وكانت مقالاته صد الاسـتبداد، تنقـل كثيرا في المغرب العربي والمشرق والهند، توفي مسموما بالقاهرة سنة 1902م، له عدة مؤلفـات منـها: أم القـرى، والعظمة لله.

- **الكـرخـي**: الإمام عبيد الله بن الحسن، أبو الحسن الكرخي المتوفي سنة 340 هـ ـ الإمام المجتهد الذي انتـهت رئاسة الحنفية إليه في عصره، وكان من الذين رفضوا التقليد والجمود.

- **كلود كاهن Claude Cahen**: مستشرق فرنسي يهودي ولد سنة 1909م درس بالسربون شغل عدّة مناصب منها أستاذ للتاريخ الإسلامي بستراسبورغ سنة 1945م، توفي سنة 1991م، بفرنسا.

- **محمد كمال إمام**: دكتوراه في القانون المقارن، يشغل حاليا رئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية، مصري الجنسية، مهتم بقضايا التجديد في الفقه الإسلامي.

اللام

- **ليفني بروفنسال Levi-provencal**: أحد أبرز المستشرقين الفرنسيين الذين يوصفون بالاعتـدال والإنصـاف جزائري المولد، ولد سنة 1894م، بدأ حياته العلمية بالرباط حين كان أستاذا للدراسات العليا، درس في كلية الآداب بالجزائر وجامعة القاهرة، مهتم بالدراسات الشرقية، وعمل بالسربون تولى عدّة مناصب أكاديمية وبحثية، ترك آثـار عديدة حصرها نجيب العقيقي في مسوعته في نحو ثماني صفحات أشهرها تاريخ الأندلس الإسلامية من أعماله الجليلة إصداره لمجلة أربيكا Arabica للدراسات العربية، توفي في 22 مارس 1956م.

الميم

- **مالك بن أنس**: هو الإمام الحافظ فقيه الأمة مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي إمام دار الهجرة، ولد بالمدينـة المنورة سنة 93 هـ، وبدأ تعلمه مبكرا، انتصب للتدريس والإفتاء بعد أن شهد له شيوخه بأنه أهل لراوية الحـديث وإفتاء الناس قال "ما أفتيت حتى شهد لي سبعون شيخا أني أهل لذلك" من مؤلفاته الموطأ، توفي سنة 179هـ.

- **مراد الثـاني**: سادس السلاطين العثمانيين عاش بين عامي 1451/1404 أحب العربية فيعد أول من تعلم العربية ومارس فن الخط العربي من السلاطين، كان ينظم الشعر تولى الخلافة سنة 824 وعمره 18 سنة كان زاهدا يحـب العبادة والإعتكاف.

- **محمد علي محجوب**: الدكتور محمد علي محجوب وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المصري سابقا.

- **محمد سعيد الباني**: (1294هـ/1351هـ)، من مؤلفاته: عمدة التحقيق في التقليد والتلفيف، علماء الشام كمـا عرفتهم.

- **محمـد عبـده**: بن حسن خير الله من آل التركماني المتوفي سنة 1323، مفتي الديار المصرية، من كبار رجـال الإصلاح والتجديد، دعا إلى تحرير الفكر من قيد التقليد والانغلاق، ونبذ البدع والخرفات فحركة الشيخ الإصلاحية كانت امتدادا لحركة أستاذه الأفغاني.

- **محمد الغزالـي**: أستاذنا وشيخنا محمد الغزالي، العلامة شيخ الدعاة من مواليد سـنة 1917م بـالبحيرة بمصـر، حاصل على العالمية سنة 1943م أديب الدعاة حضاري التفكير ،واقعي الرؤية، اتصل بالإمام حسـن البنـا، دخـل السجن، يحسب له جرأته في بيان الحقائق عمل بجامعة أم القرى لمدة سبع سنوات، تولى رئاسة المجلس العلمي لجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وكان له حديث الاثنين لمدة سبع سنوات ترك فيها بصماته حارب المتطفلين على الدين وأنصاف المتعلمين، والمستغربين ترك مؤلفات عديدة، وكتاباته لا تحتاج لتقديم فحسبها أن يوضع على غلافها اسمـه كما يذكر الدكتور عبد الصبور شاهين، انتقل إلى رحمة الله سنة 1996م، وهو في مؤتمر علمي ودفن بالبقيع.

- **ماركس: كارل ماركس Karl Marx** (1818 /1883م) : فيلسوف ألماني يهودي الأصل سياسي وصحفي ومنظر اجتماعي، قام بتأليف العديد من الكتب أشهرها: "رأس المال" مؤسس الفكر الشـيوعي قـدم مـا يسـمى بالاشتراكية العلمية كنقد للنظرية الرأسمالية وفسر التاريخ بأنه عبارة عن صراع مادي بـين الطبقـات وأن المرحلـة الشيوعية هي التي ستسود في الأخير.

- **مراد زعيمي**: باحث جزائري معاصر بجامعة قسنطينة حاصل على شهادة الدكتوراه سنة 1997 في علم الاجتماع حول نظرية العلوم الاجتماعية (رؤية إسلامية).

- **مسفر القحطاني**: الدكتور مسفر القحطاني أحد الباحثين البارزين في الدراسات الإسلامية، رئيس قسم الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، جائز على الدكتور من جامعة أم القرى سـنة 2001م، مـن أعماله: أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، مهتم بدراسة منهج استنباط النوازل المعاصرة.

- **مؤنس حسين**: من مواليد 1911م دكتوراه الآداب من جامعة زيورخ بسويسرا عام 1943م، من وظائفه أسـتاذ التاريخ الإسلامي بالقاهرة، مدير معهد الدراسات الإسلامية في مدريد من 1957 إلى 1969م، رئيس تحريـر مجلـة الهلال من مؤلفاته معالم تاريخ المغرب والأندلس سنة 1980م، كتب في عصور مختلفة وهو غزير المادة عميق النظـر توفي سنة 1996م.

- **محمد الخامس**: ملك المغرب سابقا من مواليد 1909م، عين ملكا سنة 1927م بعد وفاة والده نفى مـن طـرف فرنسا سنة 1953م عاد إلى المغرب سنة 1955م، توفي سنة 1961م.

- **مولود قاسم**: أحد علماء الجزائر البارزين، ولد عام 1927م، بأقبو ببجاية "الجزائر"، انتقل إلى تونس عام 1946م حصل على الأهلية، ثم القاهرة فحصل على ليسانس في الفلسفة، كلفته الجبهة بالتنقل أثناء الثورة بين سويسرا وألمانيا والبلدان الإسكندافية، ثم تولى عدّة مناصب منها وزير التعليم الأصلي من 1970 إلى 1979م، ارتبط اسمـه بثلاثـة أشياء: التعليم الأصلي، ملتقيات الفكر الإسلامي، الاعتزاز بالشخصية الجزائرية.

- **المـاوردي**: هو القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري المتوفى سنة 450هـ، من أئمـة أصحاب الوجوه كان إماما في الفقه والأصول والتفسير، بصيرا بالعربية له مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب.

- **محمد أحمد طحان**: أستاذ الحديث الشريف وعلومه بكلية الشريعة بجامعة الكويت.

- **محمـود طـه**: مفكر سوداني ولد سنة 1909م، رئيس الحزب الجمهوري السوداني سنة 1945م مهندس مـدني عارض تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية الصادرة سنة 1983م، واعتقل سنة 1984م، ووجهت له تمة الردة أعـدم سنة 1985م.

- **المودودي أبو الأعلى**: مفكر إسلامي كبير، ولد بإحدى مدن حيدر آباد الهندية سنة 1903م، في بيت معـروف بالعلم والدين، اشتغل بالصحافة مبكرا، وانتقل إلى دلهي حيث عمق معارفه الأسلامية والآداب الأجنبية ولغاتا، مـن أوائل ما ألف كتاب الجهاد في الإسلام ردًا على غاندي، تتشابه أفكاره مع أفكار سيد قطب، توفي سنة 1979م.

النون

- **نصر حامد أبو زيد**: أكاديمي مصري متخصص في فقه اللغة، ولد سنة 1943م حاصل على دكتوراه من كلية الآداب بجامعة القاهرة 1972م شغل عدّة مناصب أكاديمية منها أستاذ بجامعة القاهرة، وأستاذ زائر بجامعة أوساكا باليابان 1985م، وجامعة ليدن الهولندية سنة 1995م، نال عدّة جوائز آخرها جائزة ابن رشد للفكر الحر سنة 2005م ببرلين، ينادي بأن النص القرآني هو منتج ثقافي يمكن إخضاعه للنظريات الغربية التي تنكر الخالق، عندما نقدم لنيل الأستاذية كان في اللجنة د.عبد الصابور شاهين اتمه "بالكفر" ترك مصر سنة 1995م. من أعماله: فلسفة التأويل، رسالة دكتوراه. مفهوم النص، دراسته في علوم القرآن.

الهاء

- **هيا عبد العزيز**: الدكتورة هيا بنت اسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ أستاذ مشارك بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، جامعة الملك سعود بالرياض، لها مقالات بجريدة الرياض السعودية.

- **هنري لاوست Henri Laoust**: مستشرق فرنسي ولد سنة 1905م، درس بقسنطينة بالجزائر، ترأس المعهد الفرنسي للدراسات بدمشق من سنة 194/1937، ثم عين أستاذا بجامعة ليون، ثم أستاذ بكوليج فرنسا، له دراسات واسعة حول أعلام الإسلام، وأشهرها عمله الضخم نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع وهو عنوان أطروحة الدكتوراه لسنة 1939م، وكتابه التعددية في الإسلام، وكان منصفا لابن تيمية في عمله.

الواو

- **الونشريسي**: هو الإمام أحمد بن يحي الونشريسي، ولد ونشأ بتلمسان سنة 834هـ، وتعلم هناك وبرع في الفقه المالكي انتقل إلى فاس سنة 874هـ، واشتغل هناك بالتدريس والقضاء والإفتاء، واشتغل بكرسي المدونة بالقرويين حتى وفاته سنة 914هـ، له مؤلفات منها: المنهج الفائق، إيضاح المسالك إلى قواعد مالك.

الياء

- **يوسف الدجوي**: ولد الشيخ الدجوي بقرية دجوى بمصر سنة 1870م، كف بصره وهو صغير نال شهادة العالمية، عمل مدرسا بالأزهر وكان عالما متعمقا، اختير عضوا في هيئة كبار علماء الأزهر، له كتابات كثيرة وأهم مقالات وفتاوى في أربعة أجزاء، توفي رحمه الله سنة 1948م.

- **يحي بن يحي الليثي**: (234/152هـ) الأندلسي القرطبي، المالكي، مغربي الأصل تلميذ شبطون، سمع الموطأ بالمشرق، تتلمذ على من العلماء منهم الليث بن سعد، عاد إلى الأندلس وذاع صيته كان له دور بارز في انتشار المذهب المالكي بالأندلس هو وأستاذه شبطون، تعد روايته للموطأ أشهر الروايات تداولاً في العالم الإسلامي توفي في قرطبة.

فهـــــرس المراجـــع

أولا: باللغــة العربيــة:

- القرآن الكريم.

1- الكتــــب:

1- **إبراهيم العبادي**، الاجتهاد والتجديد، دار الهادي، بيروت ط1.

2- **إبراهيم بن علي ابن فوحون**، تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية.

3- **ابن أبي يعلى**، طبقات الحنابلة، بيروت، دار المعرفة.

4- **أبو الأعلى المودودي**، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، الدار السعودية، جدة1984م.

5- **أحمد الريسوني**، الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000م .

6- **أحمد الزرقا**، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983م.

7- **أحمد أمين**، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10.

8- **أحمد بوعود**، الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، دار السلام، ط1، 2005.

9- **أحمد حماني**، الفتاوى استشارات شرعية ومباحث فقهية، منشورات قصر الكتاب.

10- **أحمد صبحي منصور**، المسلم العاصي، هل يخرج من النار ليدخل الجنة، مطبعة الأهرام، 1986م .

11- **أحمد مختار عمر**، "علم الدلالة"، عالم الكتب القاهرة، ط3، 1992م .

12- **أسامة سليمان عمر الأشقر**، منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم الجوزية، دار النفائس، ط1، 2004م.

13- **الألوسي شهاب الدين**، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث، ط4، 1405هـ .

14- **الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي**، مفتاح الأصول في ابتناء الفروع على الأصول، مكتبـة الوحـدة العربية .

15- **الإمام النووي**، آداب العالم والمتعلم والمفتي والمستفتي وفضل طالب العلم، منشورات مكتبة الصحابة، طنطا، مصر1408م.

16- **الأنصاري عثمان عبد الرحمن**، مبادئ وأساسيات علم الورثة، دار الحكمة، ليبيا. 1992.

17- **أولمان ستيفن**، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة وقدم له وعلق عليه، كمال بشر، القاهرة، مكتبة الشباب،

18- **إياد أحمد إبراهيم**، الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2003م .

19- **الباجي أبو الوليد**، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسـالة، ط1، 1989م .

20- **البخاري عبد العزيز بن أحمد**، كشف الأسرار عن أصول البزودي، علق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م.

21- **بدر الدين الزركشي**، البحر المحيط، في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد قامر، دار الكتب العلمية، بـيروت، ط1، 2000م .

22- **بدر الدين عبد المنعم الشوقي**، الموجز في القانوني الدولي الخاص، مكتب الخدمات الحديثة، جدة.

23- **ابن بدران الشيخ عبد القادر**، المدخل إلى مذهب الإمام، أحمد بن حنبل، علق عليه: د.عبد الله التركـي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ .

24- **بوعود أحمد**، فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب سلسلة الأمة، عدد 75 وزارة الأوقات والشؤون الإسلامية، قطر.

25- **البيضاوي**، نهاية السول في شرح مناهج الأصول، عالم الكتب، القاهرة .

26- **تاج الدين السبكي**، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، محمود الطناجي، دار إحياء الكتب العربية.

27- **الترابي حسن**، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، دار الهادي، ط1، 2000م .

28- **تقي العثماني**، بحوث فقهية معاصرة، دار القلم، ط1، 1419 .

29- **ابن تيمية أبو العباس**، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب الغربي، مصر، ط4.

30- **ابن تيمية أبو العباس**، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد سي الدين عبد الحميد، دار الكتـاب العـربي، بيروت .

31- **توانا سيد محمد موسى**، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، دار الكتب الحديثة، مصر .

32- **توفيق الشاوي**، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1998م.

33- **ابن جزي الكلبي**، القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت.

34- **جمال البنا**، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

35- **جمال الدين عطية**، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، 1988م .

36- **جمال الدين عطية**، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2002م .

37- **جمعة علي**، قضية المصطلح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، 1991م .

38- **الجمعية الطبية البريطانية**، مستقبلنا الوراثي، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المكتبة الأكاديميـة، القـاهرة، ط1، 1995م.

39- **جمعية العلوم الطبية الإسلامية**، قضايا طبية معاصرة، دار البشير، عمان، ط1، 1995 .

40- **الجمل عبد الباسط**، حكاية الاستنساخ، الهيئة المصرية، العامة للكتاب، 1998م.

41- **جون ديكنسون**، العمل والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة: شعبة الترجمة باليونسكو، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد:112، 1987م .

42- **الجويني أبو المعالي**، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الكويت، ط1، 1989م.

43- **الجويني أبو المعالي**، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، دار القلم، دمشق، ط1، 1987م.

44- **ابن الحاجب أبو عمر عثمان**، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الفكر العلمية.

45- **حاشية الباجوري** على شرح الشنشوري على متن الرحبية مطبعة الأزهرية، ط2، 1347هـ .

46- **ابن حزم أبو محمد علي**، مراتب الإجماع، دار زاهد، القدس، ط3.

47- **ابن حزم أبو محمد**، الإحكام، في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.

48- **الحربي حسين بن علي**، قواعد الترجيح عند المفسرين، الرياض، دار القاسم، ط1، 1417هـ.

49- **حسام الأهواني** وحمدي عبد الرحمن، أصول القانون، القاهرة، 1995م.

50- **حسن الترابي**، تجديد أصول الفقه، دار البعث، قسنطينة، الجزائر .

51- **حسن حنفي**، التراث والتجديد، بيروت، دار التنوير، 1988م .

52- **حسن سعيد الكرخي**، الهادي إلى لغة العرب، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991م .

53- **حسن عبد علي**، تكييف الجرائم، جامعة عدن، ط1، 1993م.

54- **حسنة عمر عبيد** من فقه الحالة، المكتب الإسلامي، ط1، 2004م.

55- **حسنة عمر عبيد**، تأملات في الواقع الإصلاحي، بيروت، المكتب الإسلامي/ ط1، 1990م.

56- **حسين محمد الملاح**، الفتوى، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 2001 .

57- **الحطاب عبد الله محمد**، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1389هـ

58- **الحموي أبو العباس**، عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت.

59- **أبو حنيفة الدينوري**، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار المسيرة، بيروت.

60- **ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن**، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004م.

61- **الخضري بك**، أصول الفقه، بيروت، دار الفكر، ط6، 1981م .

62- **الخضري**، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1413هـ ، ص 324.

63- **الخطيب البغدادي**، الفقيه والمتفقه، تعليق إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2007م .

64- **الخن مصطفى سعيد**، أثر اختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 2003م.

65- **خير الدين الرملي**، الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهبه الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمـان، دار المعرفـة، بيروت، ط2.
66- **داود محمد سليمان**، نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة، دار الدعوة، ط1984.
67- **ابن رشد أبو الوليد محمد**، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر.
68- **الرازي أبو عبد الله محمد**، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، دار الكتـب العلميـة، بيروت، ط1، 1408هـ.
69- **الرازي أبو عبد الله محمد**، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناجي، مطبعة الحلبي، مصر، 1964م.
70- **الرازي فخر الدين**، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ.
71- **الريسوني أحمد**، الاجتهاد- النص – الواقع – المصلحة، دار الفكر، دمشق، 2000م .
72- **رشيد بوردية**، **موسى لقبال وآخرون**، الجزائر في تاريخ العهد الإسلامي، وزارة الثقافة والسياحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م .
73- **رشيد رضا**، المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، ط2.
74- **رقية طه جابر العلواني**، أثر العرف في فهم النصوص، دار الفكر، دمشق، ط 2003م .
75- **الزرقاني عبد الباقي بن يوسف**، شرح الزرقاني على موطأ مالك، دار الفكر، ط1، 2001م.
76- **الزرقاني عبد الباقي بن يوسف**،شرح على مختصر خليل، دار الكتاب العربي، بيروت.
77- أبي **زكريا يحي بن شرف النووي**، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمود مطرجي، ط1، دار الفكر .
78- **زكي الميلاد**، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العـربي، ط1، 2004م.
79- **أبو زيد أحمد**، التناسب البياني في القرآن، الرباط، منشورات كلية الآداب، 1992 .
80- **السايس محمد علي**، تاريخ الفقه الإسلامي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
81- **السبكي تاج الدين**، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد معوض، دار الكتب العلميـة، ط1، 1411هـ.
82- **السبكي تاج الدين**، جمع الجوامع، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميـة، بـيروت، ط2، 2003م .
83- **السرخسي محمد أحمد**، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق، صلاح الدين المنجد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
84- **السرخسي محمد بن أحمد**، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بـيروت، ط1، 1414هـ .
85- **سعيد حوى**، الأساس في التفسير، ط1، دار الإسلام، القاهرة، 1985م.
86- **سليمان الأشقر**، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، دار النفائس، ط2005م.

87- **أبو سليمان عبد الوهاب**، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، ط2، 1984م .

88- **سليمان محمد توبالياك**، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1997م.

89- **السمرقندي** علاء الدين أبو بكر، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبـد الـبر، مطـابع الدوحة الحديثة، 1984م.

90- **سيجموند فرويد**، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة: أحمد عزّت راجح، مكتبة الانجلو مصـرية، ط3، 1966م.

91- **سيد قطب**، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط11 ،1985.

92- **السيد محمد تقي المدرسي**، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصـده، انتشـارات المدرسـي، طهـران، ط 1411هـ .

93- **سيدي علي المسيلي الديلمي**، رسالة رفع التلبيس عن نية من أراد مسخ المسلمين بالسـفور والتجنـيس، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط2، 1992م .

94- **السيوطي جلال الدين**، الإتقاق في علوم القرآن، دار الفكر، لبنان، 1996م .

95- **السيوطي جلال الدين**، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، دار الكتب العلمية، ط1.

96- **السيوطي جلال الدين**، تيسير الاجتهاد، تحقيق: عبد المنعم أحمد، المكتبة التجارية، مكة،السعودية.

97- **السيوطي جلال الدين**، مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، تحقيق عبد المحسن العسكر، مكتبـة دار المنهاج، الرياض، 1426هـ .

98- **الشاطبي أبو اسحاق**، الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، 1985م .

99- **الشافعي محمد بن إدريس**، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة التراث، القاهرة، ط2، 1979م.

100- **الشربيني محمد الخطيب**، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المناهج، دار الفكر.

101- **الشوكاني محمد بن علي**، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ .

102- **الشوكاني محمد بن علي**، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مطبعة المعاهد، مصر، 1340هـ .

103- **الشوكاني محمد بن علي**، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، دار الفكر، بـيروت، 1983م.

104- **ابن الصلاح أبو عمر**، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د.موفق عبد القادر، عـالم الكتـب، بـيروت، ط1، 1407.

105- **ابن الصلاح أبو عمر**، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، ط3، 1984م .

106- **الصادق بلعيد**، القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، تونس .

107- **الصبيح عبد الله ناصر**، تمهيد في التأصيل، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس للدكتور مالك بـدوي، دار أشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض .
108- **الطاهر ابن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب والشركة التونسية للتوزيع، تونس.
109- **الطاهر بن عاشور**، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.
110- **الطبري بن جرير**، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، دار المعارف.
111- **طه جابر العلواني**، أدب الاختلاف في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ط1986م .
112- **طه جابر العلواني**، إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1995م .
113- **طه جابر العلواني**، الجمع بين القراءتين، مكتبة الشروق العالمية، ط1، 2006م .
114- **طه جابر العلواني**، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م.
115- **طه جابر العلواني**، لا إكراه في الدين إشكالية الرّدّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهـد العـالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة الشروق الدولية، ط2، 2006م .
116- **طه جابر العلواني**، مقدمة في إسلامية المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
117- **طه جابر العلواني**، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط1، 2004م .
118- **طه جابر العلواني**، محمد حسين فضل الله وآخرون، مناهج التجديد بحث إسلامية المعرفة فكرة ومشـروعا، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م.
119- **ابن عابدين محمد أمين**، رد المختار علي الدر المختار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان .
120- **عائشة عبد الرحمن**، التفسير البياني، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1968م.
121- **ابن عبد البر**،جامع بيان العلم وفضله . تحقيق: أبو الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، ط3، 1418هـ .
122- **عبد الأمير زاهد**، المدخل إلى النظرية العامة للقانون الدولي الإسلامي، شركة الغدير للطباعة والنشـر، ط1، 1999م .
123- **عبد الجبار سعيد**، منهجية التعامل مع السنة النبوية، إسلامية المعرفة، عدد: 18.
124- **عبد الحفيظ عبد الحبيب الجزولي**، طرق البحث في التربية والعلوم الاجتماعية، دار الخريجي للنشر، الرياض، 2000م.
125- **عبد الحق ابن عطية**، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الدوحة، ط1، 1409هـ .
126- **عبد الحليم عويس**، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر.دار الوفاء .المنصورة .مصر.ط1 .2005.
127- **عبد الحميد أبو سليمان**، أزمة العقل المسلم، نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الريـاض، ط2، 1992م
128- **عبد الرحمان الحاج**، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي، خطاب التجديد الإسلامي، كتـاب الملتقى، دار الفكر، ط1، 2004م، ص44.

129- **عبد الرحمان الكواكبي**، أم القرى، دار الشرق العربي، ط4، 1991م.
130- **عبد السلام الرفعي**، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، إفريقيا الشرق، الدار البيضـاء، المغـرب، ط4، 2004م.
131- **عبد الكريم الخطيب**، التفسير القرآني، مطبعة السنة المحمدية .
132- **عبد اللطيف الفرفور**، الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية، دار البشائر، دمشق، ط2، 2002م.
133- **عبد الله النعيم**، نحو تطوير التشريع الإسلامي، سينا للنشر، القاهرة، 1994م.
134- **عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري**، ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة، دار الأنصار ط1 . 1981. مصر.
135- **عبد المجيد السوسرة**، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، الإصدارين: 62، 67
136- **عبد المجيد النجار**، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، دار المستقبل.
137- **عبد المجيد النجار**، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الدار العربية للعلوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2005م .
138- **عبد المجيد النجار**، فقه التدين فهما وتنزيلا، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2006م.
139- **عبد المجيد محمود عبد المجيد**، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجـري، مكتبـة الخانجي، ط1979م.
140- **عبد الناصر أبو البصل**، المدخل إلى فقه النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى و الاجتهاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسلة ندوات ومناظرات. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. المغرب .
141- **عبد الوهاب الكيالي**، موسوعة السياسة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م.
142- **عبد الوهاب خلاف**، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط5، 1982م .
143- **عبود العسكري**، المؤسسات الدينية في الدولة العثمانية، شيخ الإسلام أنموذجا، ورقة مقدمة إلى ندوة الدولة العثمانية، قراءة معاصرة، جامعة حلب2001م .
144- **ابن العربي أبو بكر**، أحكام القرآن، دار الفكر.
145- **العز بن عبد السلام**، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار الحديث، القاهرة.
146- **العز بن عبد السلام**، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعارف، بيروت.
147- **عزيز العظمة**، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م .
148- **عطية الله أحمد**، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1968م.
149- **علاء الدين حسين رحال**، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2002م.

150- **علي الآمدي**، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1406هـ.

151- **علي جمعة**، النسخ عند الأصوليين، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005م

152- **علي جمعة**، قضية تجديد أصول الفقه، من كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1996م.

153- **علي حسب الله**، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار المعارف، ط5، 1976م.

154- **علي سامي النشار**، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، 1984م.

155- **عمر مختار القاضي**، إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1993م.

156- **العمري، يوسف وآخرون**، الوراثة وعلم الحياة الجزيئي، منشورات جامعة القدس المفتوحة، الأردن، ط1، 1996م

157- **العيسوي عبد الفتاح**، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، بيروت، دار الراتب الجماعية، ط1996م.

158- **الغزالي أبو حامد**، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 .

159- **غنيم كارم السيد**، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1998م.

160- **فؤاد عبد المنعم رياض**، الوسيط في أحكام الجنسية مقارنة الأحكام المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983م

161- **فاروق حمادة**، مدخل إلى علوم القرآن والتفسير، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1.

162- **ابن قدامة المقدسي**، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972م.

163- **ابن قيم الجوزية**، أحكام أهل الذمة، دار ابن حزم، بيروت.

164- **ابن قيم الجوزية**، أعلام الموقعين، دار الحديث، القاهرة .

165- **ابن قيم الجوزية**، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، 1975م.

166- **ابن قيم الجوزية**، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت.

167- **ابن قيم الجوزية**، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ط14، 1990م .

168- **ابن قيم الجوزية**، طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار ابن القيم، ط2 .1994 .

169- **قاسم يزبك**، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990م.

170- **أبو القاسم سعد الله**، ابن العنابي الحنفي الجزائري رائد التجديد الإسلامي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .

171- **أبو القاسم سعد الله**، تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر ط، 1982م.

172- **القاضي عياض**، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: د.أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت.

173- **القرافي شهاب الدين**، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غرة، حلب، 1387هـ .

174- **القرافي شهاب الدين**، الذخيرة في مجلس أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيـا- تونس .

175- **القرافي شهاب الدين**، أنوار البر وق في أنواء الفروق، حققه: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بـيروت، لبنان، ط1، 1998م.

176- **القرافي شهاب الدين**، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طـه سـعد، مكتبـة الكليات الأزهرية، القاهرة.

177- **القرطبي أبو عبد الله محمد**، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ .

178- **قسطنطين زريق**، نحن والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996م .

179- **قطب مصطفى سانو**، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيـع، ط1، 2000م، ص119.

180- **قطب مصطفى سانو**، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001م .

181- **كمال السعيد حبيب**، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، ط2002م.

182- **ابن لب الغرناطي**،تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق: حسن مختاري. هشام الرامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م

183- **لؤي صافي**، إعمال العقل، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005م .

184- **لحسن اليوبي**،الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية.وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. ط 1998 .

185- **الماوردي أبو الحسن علي**، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: صـام الدارسـتاني، دار المكتـب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م .

186- **محمد إبراهيم أحمد علي**، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية، ط1، 2000.

187- **محمد أبو زهرة**، أبو حنيفة حياته –آراؤه وفقه-، دار الفكر العربي، مصر.

188- **محمد أبو زهرة**، أصول الفقه، دار الفكر، بيروت .

189- **محمد أبو زهرة**، العلاقات الدولية في الإسلام. دار الفكر العربي .مصر.

190- **محمد أبو زهرة**، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.

191- **محمد أحمد الراشد**، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، دار المحراب للنشـر والتوزيع، كندا/سويسرا، ط1، 2002م.

192- **محمد أحمد بوركاب**، المصالح المرسلة وأثرها في الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات وإحيـاء التـراث، ط1، 2002م.

193- **محمد أركون** تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1996م.

194- **محمد أركون**، الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري إلى القرن العاشر الميلاد، مسكوية فيلسوفا ومؤرخا، المكتبة الفلسفية.باريس .

195- **محمد أركون**، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1996م

196- **محمد أركون**، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تحقيق: هاشم صالح، المركز الثقافي العـربي، المغـرب، ط2، 1996م.

197- **محمد أركون**، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999م .

198- **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998م.

199- **محمد الباشا**، الكافي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1992م.

200- **محمد الحبيب الهيلة**، مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية. من أعمال المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة الفرقـان للتراث الإسلامي، مؤسسة الفرقان، لندن، 1413 .

201- **محمد الدسوقي**، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، دار المدار الإسلامي .

202- **محمد الروكي**، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة: رسائل وأطروحات رقم: 25، ط1، 1994م.

203- **محمد الغزالي**، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق .

204- **محمد الغزالي**، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الكتب، الجزائر.

205- **محمد الغزالي**، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر .

206- **محمد الغزالي**، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الكتب، الجزائر، ط 1928م .

207- **محمد الغزالي**، علل وأدوية، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ط2 .

208- **محمد الغزالي**، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، ط2. 1990.

209- **محمد الغزالي**، نظرات في القرآن، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر .

210- **محمد الكتاني**، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة، دار البيضاء، ط1، 2000.

211- **محمد بن الحسن الحجوي**، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، إدارة المعارف بالرباط، ط1345هـ .

212- **محمد بن حسن شرحبيل**، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهايـة العهـد المرابطـي، وزارة الأوقات والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية، ط1، 2000م.

213- **محمد بن سعيد بن سالم القحطاني**، الولاء والبراء في الإسلام، دار الصفوة، ط12، مصر، 1320.

214- **محمد حجي**، انبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية، كتاب دعوة الحق، العدد: الثالث، 1999م.

215- **محمد حجي**، نظرات في النوازل الفقهية، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، المغـرب، ط1، 1999م .

216- **محمد رواس قلعه جي**، موسوعة فقه ابن تيمية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م.

217- **محمد رياض**، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح، المغرب، ط1416هـ .

218- **محمد سعيد الباني**، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981م.

219- **محمد سعيد العشماوي**، معالم الإسلام، القاهرة، 1989م .

220- **محمد سعيد اليوبي**، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة، ط1، 1418هـ .

221- **محمد سليمان الأشقر**، الفتيا مناهج الإفتاء، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط3، 1993م .

222- **محمد شحرور**، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 2000

223- **محمد عادل شريح**، استراتيجيات التجديد الخلفيات النفسية والفكرية، خطاب التجديد الإسلامي، كتـاب الملتقى، دار الفكر، دمشق، 2004م .

224- **محمد عثمان شبير**، التكييف الفقهي، دار القلم، دمشق، ط1، 2004م.

225- **محمد عمارة**، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م.

226- **محمد فؤاد عبد الباقي**، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

227- **محمد فتحي الدريني**، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م.

228- **محمد فتحي الدريني**، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيـع، ط1، 1994م .

229- **محمد فتحي الدريني**، حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن، مؤسسة الرسالة، ط3، 1407هـ .

230- **محمد فتحي الدريني**، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا، ط1، 1991م.

231- **محمد فوزي فيض الله**، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار التراث، الكويت، 1404هـ .

232- **محمد قطب سانو**، أدوات النظر الاجتهادي، المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكـر، دمشـق، ط1، 2000م.

233- **محمد محمد بالروين**، قواعد المنطق الصوري والرمزي ومناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بـيروت، ط1، 1998م.

234- **محمد مكي الناصري**، فلسفة التشريع الإسلامي، أعمال ندوة فلسفة التشريع الإسلامي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987م.

235- **محمد مهدي شمس الدين**، مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه، دار الفكر، ط1، 2000م .

236- **محمد نعيم ياسين**، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط1، 1996م .

237- **محمود شلتوت**، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط15.

238- **محمود شلتوت**، الفتاوى، دار الشروق .

239- **محمود طحان**، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين، مكتبة دار التراث، ط1984م .

240- **محمود عبد الرحيم مهران**، التنظير الافتراضي، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث .

241- **المدرسي محمد تقي**، بيان أصول منهج البحث الاجتماعي، دار البيان، ط2، 1992م

242- **مزيك وسيم زين**، الجينات وعلم الأسنان، دار سعد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1995م.

243- **مسعود صبري**، الإفتاء عند الشيخ القرضاوي، المنهج والتطبيق، ملتقى القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ، فندق الريدز كالربون، الدوحة، قطر، 14-2007/07/16م.

244- **مسفر القحطاني**، منهج استنباط النوازل، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1. 2003.

245- **مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري**، عموم البلوى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000م .

246- **مصطفى الزرقا**، المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء، دمشق، ط 1968/1967م.

247- **مصطفى الصمدي**، في فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد ناشـرون، المملكـة العربيـة السعودية، الرياض، ط1، 2007م.

248- **مصطفى سعيد الخن**، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، مؤسسة الرسالة .

249- **مصطفى سعيد الخن**، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م .

250- **مصطفى شلبي**، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1968م.

251- **مصطفى مسلم**، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط3، 2000م، ص37.

252- **المناوي**، هامش فيض القدير شرح الجامع الصغير دار الكتب العلمية .

253- **المهدي الوزاني**، النوازل الجديدة الكبرى.وزارة الأوقاف المملكة المغربية، ط2 .1417 .

254- **الموفق المكي**، مناقب أبي حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ .

255- **ميكلوش موراني**، دراسات في مصادر الفقه المالكي، دار الغرب، بيروت، ط3، 1993م.

256- **ابن نجيم زين الدين**، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت.

257- **نصر حامد أبو زيد**، وإشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط6، 2001م.

258- **نصر حامد أبو زيد**، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط3، 2003م .

259- **نصر حامد أبو زيد**، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م.

260- **نصر حامد أبو زيد**، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1992.
261- **نصر حامد أبو زيد**، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، ط1، 2003م.
262- **ابن هشام الأنصاري**، مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب مع حاشية الشيخ الأمير، القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، 1899م
263- **ولي الله الد هلوي**، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، راجعه وعلق عليه: عبـد الفتـاح أبو غـدة، دار النفائس، بيروت، ط3، 1986 .
264- **ولي الله الد هلوي**، حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، ط1355هـ .
265- **الونشريسي أحمد** يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
266- **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م
267- **وهبي سليمان الغاوجي**، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط6، 1999م .
268- **ياسين محمد نعيم**، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقـانون المرافعـات المدنيـة والتجاريـة، ط2، 1420هـ .
269- **يحي محمد**، القطيعة بين المثقف والفقيه، مؤسسة الانتشار العربي.
270- **يعقوب الباحسين**، التخريج عند الفقهاء والأصوليين.مكتبة الرشد السعودية، ط2.
271- **يوسف القرضاوي**، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1999م .
272- **يوسف القرضاوي**، الحلال والحرام في الإسلام، المكتب الإسلامي،ط15 . 1994.
273- **يوسف القرضاوي**، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، ط 8، 1993م .
274- **يوسف القرضاوي**، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشرعية ومقاصدها، مكتبة وهبـة، القـاهرة، ط1، 1998م .
275- **يوسف القرضاوي**، الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوة، مصر، ط1، 1408هـ .
276- **يوسف القرضاوي**، الفتوى بين الماضي والحاضر، دار البعث، قسنطينة، 1985م .
277- **يوسف القرضاوي**، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م .
278- **يوسف القرضاوي**، أولوية الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، دار الكتب، الجزائر .
279- **يوسف القرضاوي**، تسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشـر، ط1، 2000م .
280- **يوسف القرضاوي**، شريعة الإسلام، دار الشهاب، باتنة .
281- **يوسف القرضاوي**، فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة، دار الضياء للنشـر والتوزيـع، الأردن، ط1، 1988م

282- **يوسف القرضاوي**، فتاوى معاصرة، دار النشر والتوزيع، الكويت، ط8، 2000م .
283- **يوسف القرضاوي**، فقه الزكاة، مكتبة رحاب، ط10، 1989م.
284- **يوسف القرضاوي**، فوائد البنوك هي الربا الحرام، دار الصحوة، مصر1410هـ .
285- **يوسف القرضاوي**، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط2، 2005م.
286- **يوسف القرضاوي**، كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط7.
287- **يوسف القرضاوي**، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، ط4، 2005م .
288- **يوسف القرضاوي**، لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1992م.
289- **يوسف القرضاوي**، مئة سؤال في الحج والعمرة، دار القلم، دمشق، ط1، 2002م.
290- **يوسف القرضاوي**، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، دار وهبة، القاهرة، ص28.
291- **يوسف حامد العالم**، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.الدار السودانية للنشر والتوزيع ط3 1997.
292- **أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم**، الخراج، دار المعرفة، بيروت.
293- **أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم**، الرد على سير الأوزاعي، دار الكتب العلمية، بيروت .
294- أبي **الوليد محمد ابن رشد**، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغـرب الإسـلامي، بيروت، ط1، 1987م.

2- المعاجم والتراجم:

295- أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، دار القلم، الكويت.
296- **أحمد محمد الفيومي**، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت 1987م.
297- **الأصفهاني**، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفـة للطباعـة والنشـر، ط1، 1999م
298- **الجرجاني**، التعريفات، دار الكتاب المصري، ط1، 1991م .
299- **الذهبي**، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة.بيروت .ط9: 1413هـ، تحقيق: شعيب الأرناءوط ومحمد نعيم العرقسوسي.
300- **ابن رجب الحنبلي**، ذيل طبقات الحنابلة، القاهرة، تحقيق: حامد الفقي.
301- **ابن رشد**، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م.
302- **الرومي**، كشف الظنون، دار الكتب العلمية، بيروت.
303- **الزر كلي**،الأعلام .دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م.
304- سمير **حجازي**، المتقن، معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة، دار الراتب الجامعية، بيروت
305- **أبو العباس الجوهري** ، الصحاح في اللغة. دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م.

306- أبي عبد الله شمس الدين البعلي، المطلع على أبواب المقنـع، تحقيـق: محمـد بشـير الإدلـبي، المكتـب الإسلامي،1407هـ.
307- العقيقي نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4.
308- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة دار الإحياء، بيروت.
309- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1 .
310- الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ط1، 1982م.
311- القنوجي، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، تحقيق: عبد الجبار زكار بيروت، ط1978م .
312- ابن كثير، البداية والنهاية . مكتبة المعارف .بيروت .ط4 : 1982م.
313- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
314- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر الأقاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت.
315- أبو منصور الأزهري، تذيب اللغة.الدار المصرية للتأليف والترجمة.
316- ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، ج7، دار صادر، بيروت، ط1، 1990م.

3- الحديـــث:

317- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني محمد ناصر الدين،ط4. 1399هـ.
318- جامع الأصول في أحاديث الرسول،عماد الدين بن الأثير، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمديـة، ط1، 1952م.
319- الجامع الصغير لأحاديث البشير النذير،السيوطي جلال الدين، دار الفكر، بيروت.
320- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1995م
321- سنن ابن ماجة.تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر .بيروت .
322- سنن أبو داود. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد .المكتبة العصرية لبنان.
323- سنن الترمذي.دار إحياء التراث العربي .بيروت .تحقيق :أحمد محمد شاكر وآخرون .
324- سنن الدارمي. تحقيق: مصطفى البغا .دار القلم .دمشق .1417.
325- السنن الكبرى، البيهقي، دار المعرفة، بيروت .
326- سنن النسائي، دار الحديث، القاهرة .1407هـ.
327- السنن، الدار قطني، دار الكتب العلمية، ط 1، 1996 .بيروت .
328- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي، تحقيق د . أوغلي، دار إحياء السنة، بيروت، سنة 1971 م .
329- صحيح البخاري. البخاري . دار ابن كثير .اليمامة.ط3. 1987.
330- صحيح مسلم . تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر .بيروت .1403.
331- ضعيف الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت

332- عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط3، 1399هـ .
333- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر .بيروت .
334- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر1356هـ
335- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري،، بيروت، دار المعرفة.
336- المسند، الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، الأندلس .
337- الموطأ. الامام مالك،المكتبة الثقافية .بيروت ..1408

4- الدوريات و المؤتمرات:

338- **أبو البصل، عبد الناصر**، عمليات التنسيل وأحكامها الشرعية، أبحاث اليرموك، الأردن، المجلد:14، عدد:1، 1998م.
339- **أحمد الخمليش**، التجديد في الأسس التي يقوم عليها الفكر الفقهي وليس في مجالاته، المؤتمر الثالث عشر التجديد في الإسلام.
340- **أحمد يامان**، مقال: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مجلة الاجتهاد، عددان57-57، دار الاجتهاد للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، السنة15، 2003م.
341- **إقبال عروي**، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مجلة: آفاق الثقافة والتراث، العدد:35، أكتوبر2001م، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الإمارات العربية.
342- **جاد الحق على جاد الحق**، فتوى،مجلة الأزهر، ديسمبر، 1993م .
343- **جمال الدين عطية**، من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع، مجلة المنطلق الجديد، عدد1، خريف2000م.
344- **جمال سلطان**، مجلة المنار الجديد، العدد:36، خريف2006م، السنة 9 أكتوبر 2006م
345- **الحاج عبد الرحمن وآخرون**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الاستفسارات المقدمة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث1987م .
346- **حسن السايح**، الإمام أبو حنيفة رائد قواعد التطور في الفقه والتشريع، مجلة الدراسات الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، عدد خاص عن الإمام أبو حنيفة عدد، 1، مجلد37، إسلام آباد، باكستان، الربيع والصيف (يناير-يوليو)2003م .
347- **الحسن الفيلالي**، القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية ق 5 هـ، مقال: ندوة علمية، المؤسسة العربية للتوزيع، 1994م.
348- **حسن جابر**، تصور منهجي لفهم القرآن الكريم، مجلة المنطلق الجديد، مجلة فكرية فصلية، عدد: 09، 2006م، مؤسسة العلاج للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
349- **حمد أبو زيد**، الطريق إلى المعرفة "كتاب العربي" مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، 2001م.
350- **حوار مع محمد أركون**، بعنوان "التراث والموقف النقدي التساؤلي"، مجلة مواقف، عدد40 شتاء 1981م.

351- **الريسوني أحمد،** مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد:9، ط2000م.

352- **سالم نجم،** المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، س8، عدد:10، 1996م.

353- **سعد بن ناصر الشتري،** القواعد الفقهية والأصولية ومقاصد الشريعة ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، سنة: 15، عدد:18، 2004م .

354- **سعيد حارب المهيري،** حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، عدد: 52/53، 2001/2002.

355- **الشريف حبيلة،** إشكالية العنف المصطلح والمفهوم، مجلة رسالة المسجد، وزارة الشؤون الدينية الجزائرية. عدد :5، نوفمبر2007 .

356- **صبحي الصالح**، محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري وتعريفها، ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، مطبعة النصر الكبرى، قسنطينة، 1985م.

357- **صوالحي يونس،** إشكالية اليقين في الفكر الأصولي، مجلة التجديد، عدد15، 2004م.

358- **طه جابر العلواني**، السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، إسلامية المعرفة، العدد: 39،

359- **طه جابر العلواني**، مدخل إلى فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد4/ 5 جوان2004م.

360- **طه عبد الرحمان،** مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد:103، 2000م.

361- **عارف علي عارف،** الاختبار الجيني والوقاية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، مجلة التجديد، س3، عدد:5، 1999م.

362- **عبد الحميد مدكور،** المنهج في علم أصول الفقه،، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1989م.

363- **عبد الرحمان الحاج،** التجديد من النص إلى الخطاب، بحث في تاريخية المفهوم، مجلة التجديد، السنة 3 عدد 06 أغسطس، 1999م.

364- **عبد الرحمن بن عبد الله السند،** البصمة الوراثية، مجلة الجندي المسلم، عدد:129 بتاريخ: 2007/09/01م.

365- **عبد الرزاق السنهوري،** مجلة القضاء العراقية، العدد الأول، مارس1936م

366- **عبد العالي دبلة،** علم الاجتماع العربي والمناهج الغربية، مجلة الإحصاء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، عدد خاص بالملتقى الدولي حول: الأصالة والتجديد في مناهج البحث، أيام: 28-29-30 أكتوبر2001م.

367- **عبد العزيز خلوف،** مجلة البحث العلمي، عدد: 9 سنة 16، 1399هـ .

368- **عبد المجيد النجار،** مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث،

عدد:5/4 جوان 2004م.

369- **عرفان عبد الحميد**، المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم، مجلة التجديد، العدد: الأول، 1997م، السـنة الأولى.

370- **على الخفيف**، شهادة الاستثمار، هدية مجلة الأزهر، ربيع الثاني1417ه .

371- **علي محي الدين القره داغي**، البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، مجلة المجمع الفقهـي الإسـلامي، العدد:16، 2004م.

372- **غالية بوهدة**، مجالات تجديد علم أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، العـدد، 118، السـنة30، أكتـوبر-نوفمبر-ديسمبر-، 2005م.

373- **قطب مصطفى سانو**، نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي، مجلة التجديد، السنة: 02، عـدد:3، فبرايـر، 1998م

374- **لؤي صافي**، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، عدد1.

375- **مبارك جزاء الحربي**، نماذج من جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النـوازل الفقهيـة.مجلـة الشـريعة والدراسات الإسلامية السنة: 21 العدد 64 مارس 2006 م .

376- **محمد الشاذلي النيفر**، التجنس بجنسية غير إسلامية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد:4، 1989م.

377- **محمد بلتاجي**،"حاجة العلوم الإنسانية إلى التجديد" في إصدار بعنوان:" الحضارة فكر وإبداع"، العدد الأول، سنة1999م.

378- **محمد بن حسين بن حسن الجيزاني**، الاجتهاد في النوازل، مجلة العدل، وزارة العدل السـعودية، العـدد19، 1424هـ .

379- **محمد بن عبد الله بن سبيل** التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، مجلة المجمع الفقه الإسلامي، عدد4، 1989م.

380- **محمد عمارة**، النظام العالمي الجديد، رؤية إسلامية، مجلة العربي، العدد:563، اكتوبر2005م.

381- **محمد نبيل الخياط**، علوم اللسان والإنسان في خدمة القرآن، مجلة الثقافة الإسلامية، مجلة فصـلية تصـدرها المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، عدد96 تشرين الأول، 2004م.

382- **المحمدي، علي محمد يوسف**، الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، حوليـة كليـة الشـريعة والقـانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد15، 1997م.

383- **مراد زعيمي**، الإسلامي والعنف، ملتقى العنف والمجتمع مداخل معرفية متعددة،أعمال الملتقى الأول 9-10، مارس2003م، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسنطينة.

384- **مصطفى الزرقا**، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، مقال:، ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر 29-26 يوليو 1983م، وزارة الشؤون الدينية.الجزائر.

385- **مصطفى عشوي**، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، س1، عدد:2، 1997م.

386- **معز عبد اللطيف الخطيب**، أصول الفقه وجدلية العلاقة بين نصي الوحي والفقيه، مجلة المسلم المعاصر، عدد: 101. السنة26، ديسمبر2001م .

387- **يوسف بلمهدي**، العنف لغة العاجز، مجلة الثقافة الإسلامية، تصدر عن وزارة الشؤون الدينيـة الجزائريـة، العدد:01، 2005م.

388- أعمال المؤتمر العالمي منهجية الإفتاء في عالم مفتوح الواقع الماثل. والأمل المرتجى، الكويـت 26-27 مـاي 2007م

389- توصيات ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، 1983م .

390- فقه النوازل، لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحة، الولايات المتحدة.

391- الفكر الإسلامي، ماي 2001م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر.

392- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المسلمون في أوروبا: الموطنة والاندماج، قرار17/1 و17/2، الدورة17، سراييفو، البوسنة والهرسك، ماي2007م.

5- الرسائل الجامعيـــة:

393- **سيدا إبراهيم، سيد درويش،** "تغير الفتوى بتغير الحال" أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة بالقاهرة، القاهرة، تاريخ المناقشة:1986م.

394- **عبد الرحمن بن ناه بايو،** "اكتساب الجنسية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي"، رسـالة ماجسـتير، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم الدراسات القانونية، القاهرة، 2007م.

395- **محمود أحمد عبد الله أبو ليل،** "أسس العلاقات الدولية في الإسلام"، أطروحة دكتوراه، جامعـة الأزهـر، بتاريخ: 1978م .

396- **وسيلة خلفي،** "فقه التحيل الحقيقة والضـوابط"، رسـالة ماجسـتير،كلية العلـوم الإسـلامية.جامعـة الجزائر.بتاريخ:2002.

397- **ياسر لطفي العلي،** "الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية"، دراسة فقهيـة مقارنـة، رسـالة ماجستير، جامعة دمشق، سنة الإجازة2008م.

6- المقابـلات:

398- مقابلة مع جمال البنا في بيته بالقاهرة بتاريخ: 2006/12/20م

399- مقابلة مع د .طه جابر العلواني في بيته بالزمالك، القاهرة بتاريخ: 2006/02/07م .

400- مقابلة مع محمد عيواز، مدير مكتب الشؤون الثقافية والتعليم، وعضو لجنة الإفتاء بمسجد باريس، فرنسـا، بتاريخ: 2008/03/28م

7- مواقع الأنترنــت:

401- الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، سبتمبر، 2004م. موقع: www.iumsonline.net
402- **أحمد صبحي منصور**، موقع: أهل القرآن www.Ahl-Aquran.com
403- **إرضاع زميل العمل**، استغلال إعلامــي لعبــث فقهــي، مقــال بتــاريخ: 2007/05/19م، موقــع: www.islamonline.net.
404- **أمينة ودود**، أول امرأة تؤم صلاة الجمعة مختلطة. بمدينة نيويورك الأمريكيــة يــوم 18 مــارس 2005.. بتاريخ:2005/03/11ك. موقع: www.islamoline.net
405- برنامج الشريعة والحياة، المرأة وتولي منصب القضاء، يوم: 2001/07/21م. موقع: www.qardawi.net
406- **جاد الحق علي جاد الحق**، فتوى في بعض أحكام تتعلق بالأقليات الإسلامية في غير ديار المســلمين، مجلــة الأزهر، السنة: 63. 1991م، 3/617-619، وكذلك صلاح عبد الرزاق، الوضعية الشرعية للدول غــير المسلمة المعاصرة. موقع الموسوعة الإسلامية www.balagh.com
407- **حوار** بين **محمد أركون وراشد الغنوشي**، في برنامج الكتاب خير جليس، حول كتاب اللامفكــر فيــه في الفكر الإسلامي، يوم: 2005/11/10م، الساعة 14سا و46د، موقع : الجزيرة.نت.
408- **رقية، طه جابر العلوا**ني، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، بحــث مقدم لندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بــيروت، شــباط 2006م. موقــع: www.drruqaia.com.
409- **سهيلة زين العابدين**، العنف الأسري ضد المرأة في المملكة العربية الســعودية، المركــز العــربي للمصــادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة. موقع: www.ananjordan.org
410- **صلاح عبد الرزاق**، الوضعية الشرعية للدول غــير المســلمة المعاصــرة، موقــع: الموســوعة الإســلامية www.balagh.com.
411- **صلاح عودة الله**، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المــرأة، بتــاريخ: 17 آذار2008م. موقع: www.amanjordan.org
412- **عبد الرحمان الحاج**، مقالات، موقع الملتقي الفكري للإبداع، تاريخ: 2006/08/18م.
413- **عبد اللطيف** محاليقي، أسباب الانتحار لدى المراهقين. موقع: www.balagh.com
414- فتوى الريسوني. موقع: www.raissou.org
415- **فيصل مولوي**، فتوى رقم: 1024هــ، بتاريخ: 2005/08/24م. موقع: www.mawlawi.net
416- قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي المسلم وقتال أفغانستان، صــفحة الإســلام وقضــايا العصــر، موقــع: www.islamonline.net، بتاريخ: 01 مارس2002م.
417- **فيس بن محمد آل مبارك**، فتوى، بتاريخ: 1429/02/09هــ. موقع: www.islamoline.net

418- **محمد رأفت عثمان**، فتوى، بنك الفتاوى، بتاريخ: 2006/03/13م. موقع: www.islamoline.net.
419- **محمد سعيد رمضان البوطي**، الإسلام بين التجديد المطلوب والتبديل المرفوض، محاضرة،، إنشاء دار الفكـر دمشق . موقع: bouti.com
420- **منى محروس**، الإيمان طوق نجاة للبشرية من الانتحار، مفكرة الإسلام. موقع: www.islammemo.com
421- موقع محمد حسين فضل الله، فتوى. www.arabic.byynat.org
422- **وأحمـد تمـام**، تـأرجح المشـيخة بـين الانتخـاب والتعـيين،، بتـاريخ: 2007/05/12م. موقـع: www.islamoline.net

8- الجرائـــد:

423- **ابن باديس**، جريدة البصائر، 14 يناير 1939م.
424- **راشد الغنوشي**، مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي، جريدة السبيل، عمان، عدد: 23، 1994م.
425- **رشيد رضا**، الفتاوى، مجلة المنار.
426- **الطيب العقبي**، جريدة البصائر، عدد:77.
427- **عبد الحميد مدكور**، ندوة مناقشة كتاب (صراع الفتاوى)، جريدة الجمهوريـة المصـرية، 20 رمضـان 1427هـ.
428- **العربي التبسي**، جريدة البصائر، جانفي، 1998م، عدد:95.
429- **فضيلة الدكتور محمد عبد المتجلي خليفة**، عضو لجنة الفتوى بالأزهر، فتوى،جريدة المسلمون، عدد: 602
430- **هيا عبد العزيز المنيع**، جريدة الرياض، السعودية، عدد: 13694، تاريخ: 2005/12/21م.
431- جريدة الشرق الأوسط، فتاوى ماركت، بتاريخ: 26 ماي 2007م، عدد:10406.

ثانيا: باللغـة الأجنبيـة:

1- Robert. Brunschvig. Etudes d'islamologie. Editions G-P maisanneuve et la rose 11, rue Victor-cousin. Paris 1976.
2- Emil amar. Les archives marocaines. volume 12 et 13 (1908. 1909).
3- La lande. André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, paris, 1976, 12e ed.
4- Galisson.R et Cost, Dictionnaire de didactique des longues, Hachette, paris, 1976, 1ed.
5- Jean Dubois, dictionnaire de linguistique générale, paris, larrousse.
6- F.Geny, Science et technique en droit prive positif; T2, paris
7- Mohmed Arkoun musulman critique Lintigrisme, Nouvelle observateur .n 109 fevrier 1986.

الفهرس العام

الإهداء

الشكر

مقدمة.. **أ-ط**

02 ....

المبحث الأول: تعريـف الضوابـط والفرق بينهـا وبين بعض المصطلـحات 03

المطلب الأول: تعريف الضوابط 03

المطلب الثاني: الفرق بين الضوابط وبعض المصطلحات ذات الصلة 04

الفرع الأول: القواعد الفقهية 04

الفرع الثاني: القواعد الأصولية 04

الفرع الثالث: النظريات الفقهية 05

المبحث الثاني: **مفهـوم فقـه النـوازل المعاصـرة** 06

المطلب الأول: تعريف فقه النوازل 06

المطلب الثاني: المصطلحات المرادفة للنوازل 10

الفرع الأول: المصطلحات ذات الصلة 10

الفرع الثاني: الاستنـ ـاج 13

المبحث الثالث: **التـدوين في النوازل ومنهج كتب المالكيـة المغاربـة** 15

المطلب الأول: تاريخ التصنيف في النوازل 15

الفرع الأول: مصنفات النوازل في المذاهب الفقهية 16
الفرع الثاني: كتب النوازل لدى فقهاء الجزائر 19
الفرع الثالث: تاريخ الاهتمام بفقه النوازل 21
الفرع الرابع: منهج الشيخ أحمد حماني في معالجة النوازل 23
المطلب الثاني: منهج كتب النوازل المالكية المغاربة 32
الفرع الأول: مراحل تدوين النوازل 32
الفرع الثاني: طريقة تصنيف كتب النوازل 34
الفرع الثالث: طريقة معالجة النوازل 35
المبحث الرابع: أهمية دراسة فقه النوازل 39
المطلب الأول: سبل الاستفادة من كتب النوازل القديمة 39
المطلب الثاني: أهمية دراسة النوازل المعاصرة 40

المبحث الأول: **منهـــج القـــدامـــى** 45
المطلب الأول: كيفية التصدي للنوازل في عصر النبوة 45
الفرع الأول: اجتهاد الرسول ﷺ في النوازل 46
الفرع الثاني: منهج الرسول ﷺ في النوازل 47
المطلب الثاني: كيفية التصدي للنوازل في عصر الخلفاء الراشدين 50
الفرع الأول: أهم سمات هذا النهج 50
الفرع الثاني: نماذج من فتاوى الصحابة في النوازل 54
المطلب الثالث: كيفية التصدي للنوازل في عصر المدارس الفقهية 59
الفرع الأول: نشوء المدارس الفقهية 60
الفرع الثاني: السمات المشتركة التي واكبت معالجة النوازل 61

الفرع الثالث: منهج المذاهب الفقهية في التصدي للنوازل 64
المطلب الرابع: كيفية التصدي للنوازل في عصر الانحطاط والتقليد 87
الفرع الأول: أسباب توقف الاجتهاد ونتائجه 87
الفرع الثاني: المنهج العام المتبع في التصدي للنوازل 89
الفرع الثالث: تتبع حركة الاجتهاد في هذه المرحلة 91
الفرع الرابع: نماذج من فتاوى النوازل في عصر الجمود 105
المبحث الثاني: منهـج المعاصـرين التجديـ ـدي 107
المطلب الأول: مفهوم التجديد ومشروعيته 108
الفرع لأول: تعريف التجديد لغة واصطلاحا 108
الفرع الثاني: التجديد والاجتهاد 111
الفرع الثالث: مشروعيته 113
المطلب الثاني: مواقف المعاصرين من التجديد 116
الفرع الأول: تيار الجمود والتقليد 116
الفرع الثاني: تيار التجديد الغربي 120
الفرع الثالث: التيار المعتدل 131
المطلب الثالث: مجالات التجديد 141
الفرع الأول: تجديد الفقه 141
الفرع الثاني: تجديد أصول الفقه 145
المطلب الرابع: ضرورة التجديد 157

.... 162

المبحث الأول: ضوابـط الإفتـاء في النـوازل 163
المطلب الأول: ضوابط تتعلق بمؤهلات المفتي 163
المطلب الثاني: ضوابط منهجية تتعلق بمراحل الإفتاء في النوازل 177
الفرع الأول: الضوابط التي ينبغي أن يسلكها المفتي عند ورود النازلة 177
الفرع الثاني: الضوابط التي ينبغي أن يسلكها المفتي أثناء الحكم على النازلة 180
الفرع الثالث: الضوابط التي ينبغي أن يسلكها المفتي بعد الحكم على النازلة 182
المطلب الثالث: ضوابط تتعلق بمجال الإفتاء 183
الفرع الأول: ضوابط في تحديد الإفتاء الفردي 183
الفرع الثاني: ضوابط في تحديد الإفتاء الجماعي ومجالاته 187
الفرع الثالث: ضوابط في تطوير عملية الاجتهاد الجمعي 193
الفرع الرابع: ضوابط التأهيل للمجامع الفقهية 195
الفرع الخامس: ضوابط الإفتاء عن طريق وسائل الإعلام 197
المبحث الثاني: ضوابـط طـرق الاستنبـاط 203
المطلب الأول: ضوابط تتعلق بالقرآن الكريم 203
الفرع الأول: اعتبار القرآن المصدر المنشئ للأحكام 204
الفرع الثاني: الوحدة البنائية للقرآن الكريم 208
الفرع الثالث: النسخ في القرآن الكريم 214
الفرع الرابع: عدم حصر استنباط أحكام النوازل في آيات الأحكام 218
الفرع الخامس: مراعاة السياق 220
الفرع السادس: اعتبار النص القرآني مطلق 227
المطلب الثاني: ضوابط تتعلق بالسنة 228
الفرع الأول: السنة مصدر مبين للقرآن 229
الفرع الثاني: خبر الآحاد في الأحكام 230
الفرع الثالث: عرض السنة على الكتاب 231
الفرع الرابع: نقد المتون 233

الفرع الخامس: فهم السنة في سياقها الزمني الواقعي الذي وردت فيه 234
المطلب الثالث: ضوابط تتعلق ببقية المصادر 236
الفرع الأول: دعوى الإجماع.. 237
الفرع الثاني: التكييف الفقهي 238
الفرع الثالث: التخريج الفقهي 241
الفرع الرابع: استصحاب البرآة الأصلية 242
الفرع الخامس: العقل مصدر للفهم والتوليد المعرفي 244
المطلب الرابع: ضوابط تتعلق بالمقاصد والقواعد الفقهية 246
الفرع الأول: المقاصد الشرعية 246
الفرع الثاني: القواعد الفقهية 256
المبحث الثالث: ضوابـط مراعاة سياق تنزيـل الأحكـام 259
المطلب الأول: ضوابط تتعلق بالتنزيل 259
الفرع الأول: تعريف التنزيل 259
الفرع الثاني: الفرق بين الاجتهاد في الاستنباط والتنزيل 260
الفرع الثالث: ضوابط تنزيل الأحكام 262
المطلب الثاني: ضوابط تتعلق بالعلوم الاجتماعية 265
الفرع الأول: تعريفها وأهميتها 265
الفرع الثاني: ضوابط الاستفادة من العلوم الاجتماعية 267
الفرع الثالث: تطبيقات 272
المطلب الثالث: ضوابط تغير الفتوى 277
الفرع الأول: الفرق بين التغير والتغيير 277
الفرع الثاني: نشأة مبدأ تغير الفتاوى والأحكام 277
الفرع الثالث: ضوابط في مراعاة موجبات تغير الفتوى 279
الفرع الرابع: موجبات تغير الفتـوى 280

304 ....

المبحث الأول: كشّاف عام لأهم النوازل المعاصرة 305
المطلب الأول: نـوازل العبـادات 305
المطلب الثاني: نوازل المعاملات 312
المطلب الثالث: نوازل الأحوال الشخصية 324
المطلب الرابع: النوازل الطبية 327
المطلب الخامس: نـوازل عامة 331
المبحث الثاني: التجنـس بجنسية غير إسلاميـة 336
المطلب الأول: مفهوم التجنس وصوره 336
المطلب الثاني: حكم التجنس بجنسية الدولة غير الإسلامية 338
المطلب الثالث: المناقشة والترجيح 344
المطلب الرابع: الآثار المترتبة على التجنس 348
الفرع الأول: تولي الوظائف العامة في الدولة غير الإسلامية 348
الفرع الثاني: إقامة الأحزاب السياسية ودخول المجالس النيابية 351
الفرع الثالث: المشاركة في الجيش غير المسلم 353
المبحث الثالث: الهندســة الوراثيـــة 362
المطلب الأول: تعريف الهندسة الوراثية 362
المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للهندسة الوراثية 363
الفرع الأول: القواعد الفقهية 364
الفرع الثاني: القواعد الأصولية 366
الفرع الثالث: القواعد المقاصدية 367
المطلب الثالث: بعض تطبيقات الهندسة الوراثية وأحكامها 367
الفرع الأول: البصمة الوراثية 368

الفرع الثاني: العلاج الجيني 376
الفرع الثالث: اختيار جنس الجنين 379
خـاتمـــة 389
الملاحـــق 398
الفهارس: 431
فهرس الآيات 432
فهرس الأحاديث 439
فهرس تراجم الأعلام 441
فهرس المصادر والمراجع 459
الفهرس العام 480

ملخـــــــــــــص

- ملخص بالعربيــة
- ملخص بالفرنسية

الملخــص بالعربيــة

تأتي هذه الدراسة الموسومة بـ: **ضوابط فقه النوازل المعاصرة،** لتقدم مقاربة أصولية مفادها: أن الإفتاء في نوازل العصر وقضاياه بالمنهجيات الموجودة، أفضى إلى عدم الاستجابة الحقيقية لها، بل أدى إلى ما هو أخطر من ذلك كله، ألا وهو فوضى الفتاوى وصراعها، نتيجة الانفرادية،وعدم مراجعة التراث الفقهي لتحديد المقدس، وغير المقدس على اعتبار أن الفتوى ظاهرة متجددة، تأصيلا وتطبيقا.

فطبيعة الخوف من التجديد،اقتضت الجهل وعدم الإلمام بالمعارف الحديثة، ومعاداة التراث الإنساني باعتبار تقبله سقوطا في مهاوي الغزو الفكري، ثم النعوت مثل: اللائكية، والعلمانية، والردة ... على أدنى الآراء والأقوال المخالفة، وان كانت مستندة لدليل.

وعليه فإن هذه المقاربة المرتكزة على أبرز أطروحات جهابذة العلماء الرائدة تفصح بعد استقصاء حركة الإفتاء قديما وحديثا، عن ضوابط من صميم الشريعة الإسلامية للنظر في النوازل بما يواكب المتغيرات، ويجلي صلاحية شريعة الإسلام وعالميتها، في الاستجابة لنوازل العصر من خلال، ضبط حدود تدخل النص، ومجالات إعمال العقل، وطرق مراعاة سياق الواقع في تنزيل الأحكام،ومؤهلات المفتي .

العــرض:

تم التطرق في **الباب الأول : نشأة فقه النوازل، وتطور منهج الإفتاء فيه إلى فصلين** :

الفصل الأول: مدخل عام لفقه النوازل

وفي هذا الفصل، تم التعرض لأربعة مباحث : حيث تناول المبحث الأول مسألة تعريف الضوابط والتفريق بينها وبين بعض المصطلحات ، خصوصا وأن مصطلح الضوابط هو عماد هذه الدراسة، فتم بيان أن مصطلح الضوابط يختلف عن القواعد الأصولية على اعتبار أنها تتناول جانبا بعينه من فروع المعرفة، وتختلف عن النظريات الفقهية على اعتبار أنها محددات لجوانب فقهية ومعايير يصار إليها لمعرفة صحة الأحكام وفسادها .

كما تم تناول مصطلح فقه النوازل المعاصرة، بالتعريف باستعراض تعاريف القدامى والمعاصرين له، مع ملاحظة أن مصطلح النوازل لم يكن شائعا في القديم لوجود مصطلحات أخرى مثل الفتاوى، والأقضية والأحكام والعمل وتم اقتراح تعريف للنوازل مفاده أن النوازل المعاصرة : **هي الوقائع المعاصرة التي تنزل بالناس أفرادا أو** جماعات **وتستدعي معرفة حكمها الشرعي، وفق ما يناسبها** من آليات اجتهاد، وفي مبررات التعريف تم الإشارة أن التعاريف لاحظ:

- أن النوازل منها ما يتعلق بفرد بعينه، ومنها ما يخص جماعة .
- أن النظر في النوازل يكون وفق آليات تناسبها، وهذا يعني أن آليات الاجتهاد ليست قوالب جامدة لا تتغير .

وتم تناول المصطلحات المرادفة للنوازل مع بيان أن مصطلح النوازل يـوحي بواقعيـة المسـائل وبعدها عن الافتراضات النظرية التي طالما شعبت الفقه وعقدته، فهي تمثل الأحداث الحية.

وفي **المبحث الثاني** تعرضت الدراسة للتدوين في النوازل، ومنهج كتب المالكيـة المغاربـة فلاحظـت الدراسة أن التدوين في هذا النوع من الفقه انتشر وساد بعد دعوى سد باب الاجتهاد ليدلل على عـدم صحة الدعوى، ومواكبة الفقهاء لواقع الناس و في هذا المجال تم استعراض جملة من المصنفات الفقهية في كل المذاهب، وخصصت جانبا منها لكتب الفتاوى لدى الجزائريين خصوصا و المغاربة عمومـا. مـع الإشارة إلى تاريخ الاهتمام بفقه النوازل المغاربي ابتداء من النصف الأخير من القرن العشرين سواء مـن طرف الفقهاء أو المؤرخين أو المستشرقين.

قدمت الدراسة أيضا أنموذجا معاصرا لأحد ابرز فقهاء الجزائر في تناول النوازل ببيان منهجه في الإفتاء و تقديم بعض التطبيقات و المتمثلة في الشيخ **احمد** حماني **رحمه الله**.

خصصت الدراسة مطلبا لبيان منهج كتب النوازل المالكية المغاربة جريا على ما عرف به المغاربة من الميل الى الابتكار والاستقلال، حيث ابتكروا اتجاها يمكن أن نصطلح على تسميته بـ"الاتجاه النوازلي"، وتم تناول طريقة تصنيف كتب النوازل ومراحل التدوين، وطريقة التصنيف .

وفي نهاية هذا الفصل تم التعرض لنقطتين **الأولى**: ببيان سبل الاستفادة من كتب النوازل القديمة والنقطة **الثانية:** أهمية دراسة النوازل المعاصرة .

الفصل الثاني : مناهج العلماء في التصدي للنوازل في مبحثين، **المبحث الأول**: خاص بمنـهج القـدامى وحاولت الدراسة تقصي مناهج الاجتهاد في هذه الرقعة الفسيحة طولا و عرضا و عمقا بهـدف بيـان الخطوط العريضة و السمات الغالبة و ابرز خصائصها في كل مرحلة قصد استثمارها في إبـراز معـالم وضوابط منهج يتماشى مع المستجدات الحديثة وطبيعة الواقع المعاصر ففي مرحلة النبوة اجتهد الرسـول ﷺ في النوازل، وكان المفتي الأعظم في المستجدات، حيث لم يكن اجتهاده ابتداء بل كان ينتظر الوحي، وكان يستعمل كل الطرق لفهم الحكم وإصدار الفتوى، و أوصى أصحابه بممارسة الاجتهاد، كما تمت الإشارة إلى نظرية القرافي في بيان مجالات تصرف النبي ﷺ بالفتيا والقضاء والإمامة وضرورة التمييز بين هذه الأنواع .

وفي عهد الصحابة فقد رسموا لأنفسهم أصولا لمعرفة أحكام المستجدات على رأسها الكتاب ثم السنة فان لم يجدوا اجتهدوا أرائهم دون قصر الرأي على أمر بعينه، وعلى العموم فلا توجد وثيقة تـبين أدواتم الاجتهادية وأهم ميزة في الاجتهاد للنوازل تتمثل في عدم الاستفراد بأمر الاجتهاد فكل القضـايا كانت تطرح على طاولة النقاش، وإن اختلفوا بعد ذلك في تكييف النازلة وفهمها، مع واقعية الإفتـاء. وبعد سرد جملة من نماذج الفتوى لدى الصحابة خلصت الدراسة لنتائج منها : أن الصحابة كانت لهـم قدرة على فهم و شرح نصوص القران و السنة و مستندهم في ذلك : الملكة اللسانية والتشريعية ومعرفة أسباب نزول القرآن وورود الأحاديث، ثم أنم كانوا يرون أن فتاواهم فردية فلم يلزم احد غيره بفتواه .

وإذا انتقلنا الى عصر المذاهب الفقهية فانه تم التمهيد بظهور مدرستي الرأي والحـديث، وأهـم السمات التي واكبت معالجة النوازل هي:

- ذهاب مبدأ الشورى وحلول الاستبداد، خصوصا في عصر بني أمية مما أدى إلى تخوف العلمـاء مـن هيمنة السياسة على مجالس الاجتهاد الجماعي، فتخوف العلماء من التجمع في شكل هيئة أو مجمع قطعا للطريق إمام بعض السلاطين .

- حرية الرأي على الرغم من كل مظاهر الاستبداد، فمن خلال هذه الحرية انتقد العلماء بعضهم بعضا، وساعد على ذلك أن الدولة لا تلتزم مذهبا معينا في الفقه تفرضه .

- عدم الانطلاق من الفراغ والعمل على توسيع في مصادر الاجتهاد .

وبعد هذا الإجمال تم التعرض لمناهج المذاهب الفقهية في معالجتها للنوازل مع إبراز أهم الطرق التي ميزت كل مذهب:

فالمذهب الحنفي ابتكر اتجاهين في معالجة النوازل :

أ-الفقه التقديري على اعتبار أن تقدير المسائل غير النازلة نازلة،وكان ذلك نتيجة تعمق أبو حنيفـة في فهم النصوص وعمله على اطراد عمومها في كل ماتتوافر فيه عللها

ب- الحيل الفقهية والدافع لذلك هو مجاراة مذهبهم في إعمال ظواهر الألفاظ دون القصود في العقـود وإيجاد مخارج شرعية لرفع الحرج عن الناس وتصديا لنوازلهم .

والمذهب المالكي أصل لثلاثة أصول مهمة .

أ - عمل أهل المدينة، إشارة من الإمام مالك أن التشريع الإصلاحي كان يمارس في المدينة في القرن الثاني الهجري كان مبنيا في الحقيقة على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ .

ب- المصلحة المرسلة وهو بمثابة فتح لباب التشريع لكي يساير مختلف النوازل .

ج- سد الذرائع وفتحها، وهو أصل أملاه القول بمبدأ المصلحة، ثم هو نظر في مآلات الأفعال.

والمذهب الشافعي : يرجع له الفضل في تدوين أول وثيقة علمية منضبطة تحدد أدوات الاجتهاد بشكل منهجي .

والمذهب الحنبلي : ابرز أصل قال به هو الاستصحاب، و الذي لجأ إلى تحكيمه في حالة عدم النصوص، و هذا الأصل له أهمية في توجيه الفكر الاجتهادي المعاصر .

وهكذا فان عصر ما بعد الصحابة تميز باستجابة علماء الإسلام لكل ما استجد مـن إحـداث ووقائع ، وقد تجسد ذلك في جميع مراحل حياة الفقه من مرحلة النشأة والتأسيس إلى مرحلـة التطـور والازدهار، ولم تقتصر هذه الاستجابة على الإجابة على النوازل، بل مست أيضا مناهج الاجتهاد، وهذا ما يفسر تنوعها وإذا كان الاجتهاد في عهد الصحابة يتميز بالشورى، فانه ابتداء من هذا العصر اخـذ منحى الفردية، فكل مجتهد يستقل برأيه، مما عاد بالخير في احد جوانبه علـى التشـريع الإسـلامي في استنباط الأصول والقواعد وحرث ارض الاجتهاد .

وإذا تركنا عصر المذاهب الفقهية، وانتقلنا إلى دور الانحطاط والتقليد، وشيوع مقولة سد بـاب الاجتهاد، حيث يرجع سبب ذلك إلى:

1- انحلال الدولة الإسلامية وتفككها .

2- التعصب المذهبي .

3- الاستبداد والتضييق على حرية التفكير نتيجة افتراق سلطة الحكم عن مؤسسة الاجتـهاد وتسـلط الحكام على رقاب العلماء، وصمت الناس حيال أمر الحرية خوفا من بطش الحكام وطمعا بفتات الموائد عند ذوي البطون .

4- التحاسد والأنانية بين العلماء .

5- تدوين المذاهب وثقة الناس بها .

و كانت من نتائج ذلك :

1- وجود فجوة بين الفقه والواقع .

2- شيوع طريقة المتون .

أما طريقة معالجة النوازل فنتيجة تضخم الثروة الفقهية، ورتابة الأحداث اتخذت طريقة خاصة لا تخـرج عن المذاهب متمثلة فيما يلي :

1- تحليل الأحكام. 2- تخريج الأحكام . 3- الترجيح بين الآراء .

تناولت الدراسة مسألة في غاية الأهمية، وهي أن دعوى سد باب الاجتهاد وإن شاعت نظريا فان نعمـة رفض التقليد ظلت أصداؤها تتردد في جميع الأرجاء وهكذا فقد تم تتبع حركة تطور مناهج الاجتـهاد عبر القرون ببيان أهم الأصول الجديدة في كل قرن، وأبرز المجددين في كل قرن.

فتم تناول الاعتداد بعلم الكلام في **القرن الرابع**، والتراجع عنه في **القرن الخامس** وبروز منـهج الغزالي التجديدي، والإشادة بعلم المنطق كأداة جديدة، وفي **القرن السادس** تم انتقال حركة التجديـد والاجتهاد من المشرق إلى المغرب مما أتاح لفقهاء الأندلس وافريقية أن يزيدوا من انتشار المذهب المالكي، وفي **القرن السابع** ظهور مجددين من أمثال العز بن عبد السلام الذي شرح فيه ظاهرة النظر المصـلحي وضرورة توظيفها في تقرير الأحكام، وابن تيمية الذي انطلق من مبدأ رد الاعتبار للكتـاب و السـنة للاستجابة لكل النوازل كما انه لم يعتبر المنطق أداة اجتهادية. أما ابن القيم فاهم أصل في منهج الاجتهاد للنوازل الذي يستوقفنا هو ما عنون له: بتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان و الأحوال و العوائد والنيات حيث أشار مطولا تقعيدا وتنظيرا وتمثيلا لأثر عوامل الزمان والمكان والضرورة والمصلحة والعـرف في تـ يل الحكم الشرعي أما **القرن الثامن** فظهرت نظرية الشاطبي الرائدة في مقاصد الشـريعة والسـبكي وغيره في القواعد الفقهية .

وبعد هذا التتبع لمرحلة الفقه في طور الجمود لاحظنا انه رغم دعوى غلق باب الاجتهاد لم يعجز الفقه الإسلامي عن مسايرة النوازل، بل وتطوير مناهج الاجتهاد فيها، وتم التدليل على ذلك بنماذج من فتاوى النوازل في عصر الجمود .

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فهو يتعلق بمنهج المعاصرين التجديدي حيث هناك عدة صيغ متباينة للتجديد، و عليه بات من الضروري تحديد مفهوم التجديد المقصود و اتجاهاته و مجالاته وضرورته ولهذا شرعت الدراسة في تحديد مفهوم التجديد ومشروعيته بإيراد أهم التعاريف مع بيان اختلاف المنهجيات الداعية للتجديد.

ثم إن مواقف العلماء من التجديد منذ منتصف الثمانينات بدأت تتجاوبه اتجاهات متباينة يمكن حصرها في ثلاثة تيارات :

1- **تيار الجمود والتقليد** : بصوره المختلفة الذي يعبر عن بنية تفكير كاملة تتميز بانغلاقها على التراث مع الإشارة إلى ملامحه العامة .

2- **تيار التجديد الغربي** : حيث تتبنى جموعه مقولات التنوير الغربي إزاء التراث والوحي الداعيـة إلى تاريخيه معاني أحكام القرآن، و هذه الفئة تضم خليطا من اتجاهات تغريبية، وقد بينـت الدراسـة

مركزاته وأشهر النظريات المطروحة اليوم على الساحة منها نظرية القرآنيين، ونظرية الأستاذ محمود طه، وبعض النماذج الأخرى مثل حسن حنفي، والطيب تيزني و غيرهم .كما قدمت الدراسة أحد النماذج البارزة ممثلة في محمد أركون.

3- **التيار المعتدل** : الذي يرى أن الاجتهاد هو تفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية ومـن رواد هذا التيار : أبو زهرة، مصطفى الزرقا، محمد الغزالي، القرضاوي، طه جابر العلواني، فتحـي الدريني وغيرهم .

وتم تتبع منهج ثلاثة نماذج بارزة لأهمية أطروحاتا في الاجتهاد للنوازل المعاصرة ممثلة في: الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي، وطه جابر العلواني .

وعند التطرق لمالات التجديد تم التعرض لنقطتين، **أولهما** : تجديد الفقه بذكر ملامح التجديـد المنشود المنطلق أساسا من التوسع في مفهوم الفقه والاقتراب به من المفهوم اللغوي الواسع.

ثانيهما: تجديد أصول الفقه ببيان مواقف العلماء من التجديد فيه وهل قضاياه قطعية نائية أي هل هـو من العلوم التي نضجت و احترقت أم انه يقبل التجديد، وتم تخصيص جانب مهم لدعاة التجديد بـإبراز آرائهم ومحاولتهم مع الإشارة أن هذه المحاولات ما زالت بطيئة، وجزئية نتيجة التخوف مـن جهـة، والصعوبة من جهة أخرى .

وفي نهاية هذا المبحث تم التعرض لضرورة التجديد المنطلقة أساسا من تجاوز فكرة المعلـم الأول المرتبطة بصورة سبقية تضع القراء في صف التلاميذ التي لا تفتأ تردد عبارات تنبه، افهم، اعلـم بصـيغ الأمر بطريقة منعت أجيالا من التلاميذ القصر من التجديد، مما ساهم في تبلد الأذهان وكأننا في ثقافـة الهزيمة لا ثقافة الحكمة، وثقافة التقليد لا ثقافة الاجتهاد والتجديد.

الباب الثاني : أصول الإفتاء في النوازل وتطبيقاتا .

وفيه فصلين :

الفصل الأول ضوابط التصدي للنوازل .

في الفصل السابق لم يكن المقصود، التأريخ لأطوار الاجتهاد، إنما كان القصد بيـان منـاهج العلماء في التصدي للنوازل قديما وحديثا تأصيلا وتطبيقا، مع تسجيل أهم الملاحظات على تلك المناهج في مواكبتها لنوازل كل مرحلة، قصد استثمار ذلك كله في الكشف عن ضـوابط تحتاجهـا النـوازل المعاصرة على كثرتا و صعوبتها من جهة وتعدد مناهج التصدي لها من جهة أخرى، مما يجعل البحـث

عن ضوابط أكثر من ضرورة. ويأتي هذا الفصل في مباحثه الثلاث ليفصح عن مقاربة أصولية تبرز تلك الضوابط، إفتاء واستنباطا وتـ يلا .

وتم التعرض في **المبحث الأول لضوابط الإفتاء** في **النوازل** وأول هذه الضوابط ما يتعلق بمؤهلات المفتي في النوازل حيث تم التعرض لظاهرة التجرؤ على الفتوى، وانتشار ما يسمى بسوق الفتوى، ولأجل ذلك تم اقتراح جملة من الضوابط المؤهلة للإفتاء .

الضابط الأول: في تعريف المفتي للنوازل حيث تم اعتماد تعريف قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورتـه 17.2006. والذي نصه أن المفتي هو :"العالم بالأحكام الشرعية وبالقضايا والحوادث، والـذي رزق من العلم والقدرة على ما يستطيع به استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها و تـ يلـها علـى الوقـائع و القضايا الحادثة. **الضابط الثاني**: في شروط المفتي فتمت إضافة بعض الشروط منـها معرفـة البحـوث والقرارات المتعلقة بالنوازل المعاصرة . **الضابط الثالث**: في خلق المفتي، ومنها أن الفتوى ميثاق. **الضابط الرابع** : ثقافة المفتي، فدعت الدراسة للمزاوجة بين المنهج البياني والعلمي لأن مقلدة الفقهاء تكوينـهم منحصر في النصوص،بينما المفتي المثقف هو من يتعامل مع النص وفق معطيات المعارف الأخـرى الـتي تشكل مرجعية للوقائع بما فيها التجارب الحضارية والحاجات الاجتماعية .

الضابط الخامس: في مفتي العصر الذي يجب أن تتوفر فيه ضوابط منها التكوين الخاص والملكة الفقهيـة وعدم التعصب والوسطية ومخاطبة الناس بلغة العصر .

وفي نفس المبحث تم التطرق **لضوابط منهجية تتعلق بمراحل الإفتاء** في **النوازل** منها ضـوابط ينبغي أن يسلكها المفتي عند ورود النازلة كفهم النازلة و تصورها تصورا دقيقا، والتمييز بين النوازل من حيث الوقوع والتوقف في النازلة إذا أشكلت، وضوابط أثناء الحكم، وضوابط بعد الحكم منها: التمهيد لحكم النازلة، وذكر البدائل المباحة، وزيادة الفائدة في بيان الحكم .

وفي هذا المبحث تم التعرض لضوابط تتعلق بمجال الإفتاء، نظرا لكثرة الحـوادث في عصـرنا، وكثرة المفتين فإن وضع ضوابط تحدد الإفتاء الفردي باتت ضرورية ومنها:

- بيان حدود الضرورة والضرر في الإفتاء الفردي، فمن الضرر ما نشهده من فوضى في الفتاوى الـتي ترجع أسبابـا : لحب الظهور، ممالأة الحكام، التسرع، والجهل مع ذكر أمثلة لذلك.
- ضبط مجالات الإفتاء الفردي فلابد من النظر في الأثر المترتب على الحكم في النازلة، فليس من حـق المفتي الفرد أن يفتي خارج مؤسسة الإفتاء في قضايا ينتج عنها اختلال في نظام المـتمع، أو أن يفتي خارج المؤسسة في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية .

وبالنسبة للاجتهاد الجماعي فنظرا لكثرة المطالبة به تم تحديد ضوابط له بتعريفه والتفريـق بينـه وبين الإجماع و الشورى. وضبط مجال الإفتاء الجماعي في قضايا محلية ووطنية وأممية ومتخصصة.

كما دعت الدراسة لعدم حصر الإفتاء في أية دولة في جهة معينة لعلاج فوضى الفتاوى، لأنه لم يقع في تاريخ الإسلام، وليس المراد منه إلا احتكار الدين، وعلاج فوضى الفتاوى يكون بتصحيح مناهج التعليم الديني، وإعداد المؤهلين للإفتاء .

ولتطوير عملية الاجتهاد الجمعي تم اقتراح جملة من الضوابط وفيما يخص التأهيل لهذه المجامع تم الإشارة إلى أن المناصب الإدارية والرسمية لا تؤهل الشخص للمجامع .

وفي نهاية المبحث تم التعرض لضوابط الإفتاء عن طريق وسائل الإعلام فذكرت الجوانب الايجابية والسلبية لذلك ولعلاج السلبيات تم اقتراح أمرين :

أ- تأسيس مجلس أخلاقيات مهنة الإفتاء .

ب- وضع بروتوكول إعلامي تلتزم به كافة وسائل الإعلام من مبادئه التفريق بين وظـائف العمـل الديني .

وفي المبحث الثاني من هذا الفصل تم التعرض لضوابط طرق الاستنباط وذلك في النقاط التالية :

1- **ضوابط تتعلق بالقران الكريم منها** :

- اعتبار القرآن المصدر المنشئ للإحكام،لان عدم تحديد مكانة القرآن بالنسبة للسنة جعـل الـبعض يسوي بين لغة القرآن ولغة النبي ﷺ .

- الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والمراد بها استقراء تام لموضوع النازلة في جميع نصوص القرآن علـى اعتبار أن القرآن وحدة لا تقبل التجزئة.

- قضية النسخ في القران الكريم
- عدم حصر استنباط أحكام النوازل في آيات الأحكام .
- مراعاة السياق لفهم النص القرآني .
- اعتبار النص القرآني مطلق يستطيع الناس أن يفهموه في كل عصر .

2 - **ضوابط تتعلق بالسنة منها** :

- أن السنة مصدر مبين للقرآن الكريم على وجه الالتزام .

خبر الآحاد في الأحكام فالصحابة على جلالة قدرهم وقرب عهدهم بالرسول ﷺ كانت إذا نزلت بهم نازلة لم يحكموا الأحاديث دون تثبت من جهة و اطمئنان من جهة أخرى .

- عرض السنة على القرآن لان القرآن بمثابة الدستور الأصلي، الذي ترجع إليه كل القوانين في الإسلام .
- نقد المتون لأن نقدها يساعد على كشف بعض العلل الخفية في الإسناد، ويساعد في تقليـل نسـبة الذاتية في توثيق الأحاديث .
- فهم السنة في سياقها الزمني الذي وردت فيه .

3- **ضوابط تتعلق ببقية المصادر**:

الأدلة التي تأتي بعد الكتاب والسنة، سواء وصفت بالمتفق عليها الإجماع أو القياس أو الفرعية، تدخل في دائرة الرأي وقد ظهرت منذ عهد الصحابة في مجالين :

- مجال النص تفهما وتطبيقا .
- وفيما لم يرد فيه نص من الوقائع ومن بين الضوابط المساعدة في استنباط أحكام النوازل المعاصرة:

1- دعوى الإجماع، التي لا يمكن الأخذ بها في الكثير من القضايا المعاصرة، فلا تعدوا أن تكون مجـرد نظرية ظهرت وتعذر تطبيقها عمليا .

2- التكييف الفقهي.

3- التخريج الفقهي، فلا يجب أن يغيب عن ذهن الباحث في النوازل أن التخريج على أقوال الفقهـاء مجرد تلمس الحل في السوابق الفقهية، وأن من النوازل مالا نظير له أصلا في التراث الفقهي.

4- استصحاب البراءة الأصلية.

5- العقل كمصدر للفهم والتوليد المعرفي.

6- ضوابط تتعلق بالمقاصد والقواعد.

ففي مجال المقاصد فإن الشريعة لم تجعل المقاصد منبثقة من مجرد التفلسف المحض وإنمـا رسمـت معالمها نصوص، ومن بين الأمور التي يجب مراعاتها أثناء معالجة النوازل: العدل، الأنانية، السلم، الحرية، اعتبار المآلات، وفي مجال القواعد الفقهية لابد من مراعاة ضوابط منها:

التفرقة بين القواعد الفرعية والتبعية، ومراعاة تطابق القاعدة مع النازلة و في **المبحث الأخير** من هذا الفصل المتعلق بضوابط مراعاة سياق تنـزيل الأحكام .فانه انطلق من فكرة أن الاجتهاد الحقيقي لابد أن يكون واقعيا، يعرف الواقع ولا يجهله يلتفت إليه، ولا يلتفت عنه وجاء هذا المبحث في ثلاثة مطالب: **الأول: يتعلق بضوابط التنـزيل** على اعتبار أن هناك فرق بين الاجتهاد في الاسـتنباط والاجتـهاد في التنـزيل منها : مراعاة الواقعية في الأحكام، مراعاة فقه التطبيق .

الثاني :في **العلوم الاجتماعية** على اعتبار أنا من أهم الأدوات لفهم الواقع المعاش، وإدراك النازلة وقـد تفطن العديد من الباحثين لأهمية دور العلوم الاجتماعية وحاولوا التعرض لها بالتأصيل، في مقابـل مـن يتوجس منها لأنا غربية النشأة ولتفادي هذا المأزق تم اقتراح بعض الأسس التي يجـب اعتمادهـا. وتم توضيح دور هذه العلوم في الحكم على النوازل بالأمثلة و التطبيقات

الثالث : في **ضوابط تغيير الفتوى،** فتم تناول معظم موجبات تغير الفتوى، بعد التأكيد على أن هـذا الضابط معتبر شرعا.

أما الفصل الثاني فجاء عبارة عن تطبيقات فقهية حول النوازل المعاصرة في ثلاثة مباحث.

المبحث الأول تم تخصيصه لكشاف عام لأهم النوازل المعاصرة وذلك من خلال التعريف بالنازلة وبيان حكمها باختصار مع أيراد التعليقات

أما المبحث الثاني فتعرض للتجنس بجنسية غير إسلامية حيث تم تناول حكم التجنس والآثـار المترتبـة عليه.

أما المبحث الثالث فتعرض للهندسة الوراثية حيث تناول التأصيل الشرعي للهندسة الوراثيـة وبعـض تطبيقات الهندسة الوراثية وأحكامها .

من خلال ما سبق فإن دراسة فقه النوازل سيظل الإطار الذي يطرح المشـكلات الكـبرى في الشريعة الإسلامية عبر مورثوها التاريخي، والمتعلقة أساسا بمفاهيم الاجتهاد والتجديد والاختلاف وإعمال العقل والإفتاء؛ ويلح بضرورة حصول آليات وضوابط النظر فيه،وهو ماحاولت أن أتطرق إليه داخـل دراستي له.

وفي نهاية المطاف تم تلخيص أبرز مسائل البحث في النوازل -وهي بمثابة نتائج -في نقاط.



ضوابط فقه النوازل المعاصرة.

Normes Des Occurrences Jurisprudentielles Contemporaines

Le monde connaît une course effrénée en ce qui concerne l’informatique, la communication et les techniques avec les complexités et la multiplicité des questions à résoudre, ce qui nécessite des solutions salutaires, satisfaisantes pour le contexte politique, économique, intellectuel et administratif de façon générale; ainsi, notre ère, connaît un impressionnant développement dans tous les domaines scientifique et humanitaire, qui a imprégner généreusement et produit l’effet escompté, en laissant son empreinte typique sur la vie sociale, qui restera, marquée par son visible cachet spécial, métamorphosant ainsi, tous le patrimoine humain, les coutumes, uses et notions ancestrales.

L’islam avec tout se qu’il possède comme saints préceptes, reste et le restera, le système de substitution incontournable, le garant compétent à envisager les solutions justes et équitables, qui construisent dans le bon sens, le devenir des sociétés et individus, en respectant l’innéité des idées, la bonté naturelle des gens et le foisonnement des talents infus pour l’évolution des sociétés, et le bien-être de chacun, dans une parfaite harmonie et symbiose, avec son environnement, et le respect souhaitable des libertés ; car l’islam possède en lui, des caractéristiques lui permettant cela ; « Le savoir, le savoir faire et le savoir-être, compilant ainsi tout en unissant ; La stabilité et l’évolution, le réalisme et l’idéalisme, le matérialisme et le spirituel ; l’islam est par vocation convenable à tous les lieux et temps, il est universel et exhaustif.»

La problématique qui restera pertinemment étalée, c’est de savoir comment résoudre et traiter les nouveautés et changements modernes, puisque nos institutions habilitées à prendre et édicter des fatwas (consultation ou jugement sur une question de droit musulman) à savoir ; les conciles, académies de doctrine et jurisprudence islamique, les assemblées scientifiques et Muftis, tous souffrent de la rareté et la

carence des mécanismes qu'il faut déployer, en ce qui concerne la jurisprudence et autres nouvelles applications, en plus de la mauvaise évaluation et jugements hâtifs, préconçus (conservateurs), portés à l'encontre des idées novatrices, les innovations, et le changement?

Puis, l'étude de notre patrimoine et jurisprudence (fiq'h) se distingue par la stérilité inféconde ; puisque l'abstention, l'inadvertance et la négligence de nos études, pour mettre en évidence, et faire refléter le visage resplendissant, réel, de l'islam généreux et tolérant, cette religion juste que DIEU - qu'il soit béni et exalté-a révélée à son prophète- que le salut de DIEU soit sur lui- avec tous les principes que portent et prêchent cette religion, embrassée par les gens et pratiquée dans beaucoup de sociétés, malgré les différences de leurs us et coutumes, puisqu'ils trouvent dedans le remède aux problème survenus par le biais de jugements équitables et solutions fiables à leurs problèmes.

Cette étude intitulée :

« Les normes des occurrences jurisprudentielles contemporaines »

Se présente dans le cadre de ses notions liées à notre réalité actuelle et ses rénovations, afin de contribuer à la recherche des méthodologies performantes, qui puissent faire face aux occurrences contemporaines.

Cette étude, aborde le sujet des occurrences qui s'étale à travers la problématique suivante :

- Es-ce, les occurrences jurisprudentielles contemporaines, veuillent dire, mettre en évidence les jurisprudences ayant été produites par les cerveaux musulmans à travers les âges ?

  ou-bien, la science s'enrichie, se fructifie , se complète par l'aggiornamento et l'ajout des descendants, aux œuvres léguées par les vénérables aïeux, tout en reconsidérant ce précieux patrimoine, avec les diversités de ses opinions religieuses et les innombrables et considérables dires, collectées à travers les lieux et temps révolus ; afin de pouvoir faire surgir et cueillir les véritables efficaces règles, rudiments et fondements de la fatwa ; qui permettent sa construction et son développement, en explicitant clairement ce qui est d'origine divin (wahyun) apporté par l'ange Gabriel, et le faire distinguer, des autres avis et opinions des

communs mortels ; car la fatwa est un phénomène originellement et pratiquement renouvelable, en perpétuelle état de gestation et de conversion.

- Quelle est l'attitude globale et générale à avoir pour entreprendre une mure réflexion sur les occurrences ?
- Quel est le bon sentier menant, afin de pouvoir procéder à une distinction entre les moyens et finalités?
- Quelles sont les normes qui déterminent la bonne réflexion sur les nouvelles questions des occurrences qui s'abattent ; et comment peut-ont opérer à un diagnostic d'appoint ?
- Quelle est l'opération stratégique, idéale, qui permet une réflexion conduisant à lier l'islam avec ses caractéristiques propres et la notion de changement et de rénovation, tout en prenant en considération l'effet des sentences et les considérants de fatwa, surtout celles en état de contradiction ?
- Comment la recherche jurisprudentielle évolue t- elle ; surtout en sa forme conciliaire, afin d'aboutir à son domaine pratique, convenable aux questions contemporaines les plus pertinentes ?
- Comment peut-ont mettre fin et résoudre le chaos, l'anarchie et les divergences des fatwas, qui engendrent le risque de la défiguration, la déformation, la dénaturation de l'image de l'islam, à travers les dires des prétentieux et les apprentis sorciers de la fatwa ?

Pour répondre à cette problématique, l'étude propose le plan de recherche présenté comme suit :

Livre 1 : - La naissance des occurrences jurisprudentielles et le développement de la méthodologie de la fatwa en son sein.
qui se compose de deux parties :
1ère Partie : - Introduction générale aux occurrences jurisprudentielles.
2èmePartie : - Méthodologie des Oulémas pour aborder les occurrences.

Livre 2 : - Règles originaux des occurrences jurisprudentielles et ses pratiques.
en deux parties :
1ère Partie : - Normes, pour aborder les occurrences.
2èmePartie : - Pratiques doctrinales sur les occurrences contemporaines.

- Après une mure réflexion, par l'étude profonde du sujet, suivant le plan dressé, une conclusion se dégage alors, sous forme d'un résumé et de recommandations, parmi les plus importantes, soulevons que; Le terme occurrence a conduit à la définition d'autres termes comme :

- Fatwa-jugement-action. Les occurrences sont des faits contemporains qui s'abattent sur les gens individuellement ou collectivement, et qui impliquent la connaissance de leur jugement légale, conformément à ce qui lui correspond comme mécanismes jurisprudentielles.
- Le terme – occurrence - suggère ainsi, son réalisme, que ses questions sont loin des théories fictives, car ils représentent les faits et évènements réels vécues par les gens ; en outre, les maghrébins sont connus par leur créativité, penchant pour la liberté et le renouveau, ils ont apporté du nouveau dans le domaine de la fatwa, un procédé et une tendance qu'on peut nommée : « La tendance occurrentièlle » qui reste du ressort et l'apanage des jurisconsultes Malékites au Maghreb musulman ; qui font presque, cavalier seul dans ce domaine.
- Les occurrences jurisprudentielles connaissent les prémices d'un regain d'intérêt considérable, qui se fait sentir, à partir de la dernière moitié du XX^{ème} siècle, que-ce-soit ; de la part des historiens, puisqu'il donne un fidèle aperçu sur la réalité de la vie, et les questions qui intéressent la société, les occurrences sont parmi les plus précises et précieuses documents, de véritable et fiable références. Ou de la part des jurisconsultes et les orientalistes ; car les occurrences jurisprudentielles, reconnaissent le rang élevé du jurisconsulte dans la société, ile peut avoir une grande influence et jouir d'une autorité considérable en son sein.
- L'étude des ouvrages maghrébins, traitants le sujet des occurrences, nous donne un aperçu exact de la réalité sociale de cette partie du monde arabo-musulman apportant ainsi, un apport louable aux jurisconsultes, afin qu'ils puissent veiller aux types de coutumes répandues dans ces contrées, et par la suite, produire la fatwa qui convient ; donc, les occurrences représentent des antécédents jurisprudentiels, dont, chacun ne peut se passer, pour traiter les nouvelles questions qui surgissent.
- Les actes du prophète (QSDDSSL) sont de deux catégories :

- Une catégorie imprégnée d'évolution et de changement.
- Une autre catégorie d'actes du prophète est stable, persistante et ferme.

L'étude de la sunna *(paroles et actes du prophète),* d'après une des deux catégories, minimise des degrés de convergences.

Le prophète (QSDDSSL) lui-même, n'enseigna t-il pas à ses compagnons, la manière de pratiquer l'ijtihade et la jurisprudence des occurrences.

La méthode d'étude des occurrences jurisprudentielles pratiquée par les compagnons du prophète, se caractérise par le refus du monopole de jugements ou autres opinions en cette matière, la parole unique est irrecevable ; au contraire les questions sont exposées devant la table du brainstorming, où chacun exprime librement son opinion, avant de trancher sur la question.

La période d'après les compagnons du prophète (QSDDSSL) ; s'est caractérisée jusqu'à l'ère de la stagnation, par l'accroissement et le développement des méthodologies jurisprudentielles ; le jurisconsulte resta toujours aux aguets, en état de raisonnement inductif sur la portée de la législation ; et en perpétuelle quête, à la recherche de la moindre sagesse consommée, incluse au fond de la jurisprudence.

- L'opinion dominante, répandue pendant la période de la stagnation et de la décadence, décrète, que la voie de l'ijtihade et la jurisprudence est close à jamais ; malgré cela, et toutes les suspicions déversées sur quelques Oulémas, qui pratiquent l'ijtihade ; ces derniers contestes énergiquement cet état de fait, et refusent de se plier à la fermeture de la porte de l'ijtihade considérons cela abusif, démesuré, excessif, comme un germe de corruption de dépravation des gouts, des mœurs ; enfin ils ont exercer la jurisprudence en bonne et due forme et en pratique réelle, chez El Ghazali, Ibn Taymia, El Ize, Ibn el Kayim et beaucoup d'autres scientifiques ; de même, il est observé que le mouvement scientifique s'est déplacée du Moyen Orient (Machryk) au Maghreb, où les recueils et autres corpus, consignant les faits des occurrences jurisprudentielles se répandent, à partir du XI siècle au Maghreb.
- On peut distinguer donc ; trois tendances, sur le sujet de la rénovation au sein de la religion islamique :

1. La tendance des contestataires, qui rejettent tous propos moderniste, car ils estiment que le terme ou néologisme modernisme, est né déformé et

souillé, malgré que cette tendance accepte la rénovation et la modernisation dans certains aspects, ils rejetèrent cela dans le domaine des méthodologies et des règles.

2. Cette tendance affecter par l'occident, pensent que les arrêts, jugements et sentences du coran, et la de religion islamique de manière générale sont dépassés par les événements, et qu'il faut, maintenant opérer de la même manière des occidentaux envers le christianisme, afin de donner le plein pouvoir à la raison, l'esprit et le bon sens qui a dépasser les limites du texte révélé; l'exemple des adeptes de cette tendance étudiée, n'est tout autre que le penseur M. Mohamed Arkoun.

3. Une dernière tendance modérée, représente un peloton de scientifique comme : cheïkh el Kardawi, el Ghazali et Fathi el Douraini…Pensent que la jurisprudence contemporaine, se dresse sur la base d'une interaction des arrêts éternels de la religion, avec la raison tout en tenons en compte les faits et réalités.

- Parmi les questions modernistes exposées ; le renouveau dans l jurisprudence (fiq'h) et dans les procédures du fiq'h.
- L'étude propose après moult réflexion sur la méthodologie des anciens et les modernistes des occurrences jurisprudentielles, un ensemble ou panier de normes afin de s'attaquer aux questions jurisprudentielles contemporaines ; parmi les plus importantes on soulève :

1. Des normes concernant le jurisconsulte des occurrences contemporaines ; parmi lesquelles : l'obligation de son acquisition et assimilation et maitrise d'une quantité d'information sur la culture moderne pour qu'il soit à la page.
2. Des normes se rapportant aux étapes qui traitent les occurrences à priori avant de rendre jugement ou au cours du jugement ; puis à postériori après l'énoncé de la sentence.
3. La régulation des domaines de la jurisprudence individuelles et collectives ; observent ; que la norme de chaque domaine, se représente par les conséquences soulevées devant le jurisconsulte. C'est de savoir, si les effets produits, ne se limitent qu'aux cas de l'intéressé ; ou bien, ils dépassent, pour toucher toute la nation.
4. En ce qui concerne les normes de déduction des sentences des occurrences contemporaines ; elles se personnifient comme suit :
    a) La considération du noble coran comme source constituante des sentences ; sans portant limiter les déductions des

sentences des occurrences, seulement, dans les versets des sentences.

b) Adoption de la situation de l'unité structurale du coran, dans la déduction des sentences ; puisque le coran représente une parole unique.

c) La compréhension du texte coranique, il faut qu'elle s'appuyée sur l'observance du contexte et du sens littéral, et la cause des événements.

La sunna (traditions tirée des pratiques de Mahomet- QLSDDSSL- non consignées dans le coran). La véritable Sunna du prophète- QLSDDSSL- est une source explicite du corn, et pendant la déduction d'une sentence pour une question jurisprudentielle ; il faut :

- Exposer la sunna au coran.
- Opérer à une critique exégétique.
- Respect du cours de la sunna, le contexte et les événements dans laquelle elle à été produite ;(les causes circonstancielles de l'arrivée du hadith).

5. Les autres sources sont comme des outils méthodologiques, afin de déduire une sentence occurrentièlle ; parmi elles, il y a :

- Les desseins de la loi divine (charia).
- Les règles jurisprudentielles.
- Les aboutissements des actes.
- La péremption de l'innocence.
- L'esprit (La raison et le bon sens).

6. Cette étude estime qu'on ne peut toujours pouvoir extirper les sentences des occurrences suivant les antécédents jugements jurisprudentielles ; car les anciens jugements jurisprudentiels, extrinsèquement, sont qualifiés, comme antécédents jurisprudentielles, suivant les différents contextes, de chaque question.

7.

8. Parmi les plus importantes normes, pour traiter les questions jurisprudentielles contemporaines, c'est d'incruster la réalité évoqué par les occurrences dans les jugements et sentences (faire atterrir les sentences sur la réalité de l'événement), ce qui compris comme le contexte extérieur ; et qui s'érige sur :

a) La bonne connaissance de la question, et ce qu'il lui convient, comme verdict, et cela se conçoit sur la réalité jurisprudentielle.

b) Les sciences sociales qui contribuent à la connaissance du verdict proportionnel à la réalité de l'occurrence.

c) De bien prendre en compte, les nécessités et autres obligations du changement des fatwas, car il arrive que la jurisprudence change malgré l'unicité de l'objet.

L'étude propose aussi un ensemble de recommandations ; les plus évidentes sont :

1. L'obligation de la valorisation de l'Ijtihade collectif par le biais des conciles jurisprudentiels, car la jurisprudence individuelle est devenue aujourd'hui sujet à préjudices, d'un autre côté, et afin de résoudre l'anarchie des fatwas, l'étude propose à s'atteler, et dans les plus brefs délais, à l'instauration d'une charte internationale de la fatwa, et instituer un conseil de la déontologie de la profession du jurisconsulte (Mufti) , et la mise en place d'un protocole d'information, qui sera obligatoire pour les mass media, son objectif serait de se porter garant de la notoriété de la fatwa.

2. Il est nécessaire d'aviser et de mettre au courant les oulémas et autres chercheurs de ce qui se passe ailleurs, les études et recherches réalisées par les occidentaux, par exemple, en sciences humaines, les méthodologies, les lettres, et enfin tous ce qui se produit comme œuvres sur l'islam.

3. La nécessité de la révision du patrimoine jurisprudentiel et autres procédures et règles, afin de se rattraper en corrigeant les lacunes et fautes, à condition que ce soit de l'intérieur du processus islamique, et conformément à ses règles et modèles, suivant des méthodes objectives.